Dossiers 16 et 24.
(Grappe des D14. 20. 21).

GÈRÔME TAILLANDIER

TOPOLOGIE DU RETOUR

Un essai pour penser la place du réel dans la pratique analytique

Octobre 1975 - Mars 1976

TABLES DES MATIÈRES

~~LEÇONS~~ Annulé | Sommaire du Projet de Vincennes. changé, en rédaction des leçons.

<u>I-Logique d'un contour.</u>

La pratique du signifiant.

<u>II-De la répétition.</u>

2.I.-Paradoxes de la répétition. Le lieu d'un manque.

2.2.-Historicité et opération signifiante. Le nouveau.

2.3.-Le manque à la rencontre, cause de la répétition.

<u>III-De la pulsion.</u>

3.I.-Démontage de la pulsion: bord, coupure, montage, constance.

3.2.-Le trajet pulsionnel dans l'Autre et sa réversion.

3.3.-La négativation.

3.4.-La réversion de l'acte dans la topologie pulsionnelle.

<u>IV-Du réel.</u>

4.I.-L'"implication productive" du discours et les lieux du réel.

4.2.-La structure du rejet dans l'entrecroisement signifiant; la Chose.

4.3.-Aliénation: la séparation du se-faire de l'acte.

4.4.-Le réel du symbolique dans l'acte de parole.

4.5.-L'acte dans la parole et le retour de la pulsion invocante.

En outre il ne leur importe en rien que soit longue ou brève l'expression qu'ils donnent à leurs pensées, pourvu seulement qu'ils atteignent le réel.
Théétète.

« Les lieux ont un tel pouvoir de rappel que, non sans raison, on les a utilisés pour créer un art de la mémoire ».
Cicéron, De finibus,
l. 5, I, 2.

'Mancher
Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn.'

ARGUMENT

Si l'être parlant se divise du symbolique d'une manière incontournable, la question est de savoir comment un sujet trouve sa place dans cette faille. L'analyse enseigne qu'il advient comme s'opérant d'un acte de parole. Qu'il y ait un acte de parole, est le nouveau de l'analyse. De ce fait contingent à advenir, dans le frayage de la pratique.

Dans l'acte, le sujet vient à la place de cette faille qu'il était, et que le signifiant avait ouverte, se faisant ainsi manque lui-même: séparation. Cette séparation est donc retour, qui prend appui dans son mode sur les effets de la division première, celle qu'ordonnait le montage de la pulsion, dans le tour qu'elle opérait de cette faille réelle.

La division de ce texte en Leçons s'explique par son origine: projet d'enseignement présenté au département du Champ Freudien de l'Université Paris-VIII, en 1975-76.

ARGUMENT

Annulé. | Remplacé par le précédent. Celui-ci : Projet de Vincennes.

Si le symbolique est opération d'une faille qui est celle de l'être parlant,la question est de savoir comment un sujet trouve sa place de cette faille.

Il ne peut le faire qu'à partir de l'ordonnancement dont cette disruption première fait le lit: soit ,d'un lieu d'insistance qui fait l'impossible à quoi le sujet se dévoue dans la répétition.Mais cet impossible renvoie à une cause dont la structure est précisément le lieu d'un manque inaugural du signifiant.

Ce manque dont le signifiant fit l'opération première,le sujet dans l'acte ,opère en sorte de venir à cette place,selon un contour qui reprend celui de la structure.Il se-fait ce manque lui-même,dans un effet de retour qui le ramène, mais dans un sens nouveau,au lieu même de la division inaugurale.

Cet acte est d'abord acte de parole pour autant que la division première est l'effet du symbolique. Il opère de ceci que le parcours aliénant d'où résulte la division, boucle dans la pulsion un tour dont le sujet est le nouveau.

AVERTISSEMENT

DU BON USAGE DE CE QU'ON VA LIRE

Le texte qu'on va lire porte comme tout travail, la marque de sa contingence, celle qui fait de toute production de culture une oeuvre inachevée, procédant de l'urgence et de l'improvisation. Aussi n'est-il pas mauvais d'indiquer au lecteur éventuel les points où la main fait défaut, pour ce qu'on peut en dire soi-même, soit dans les limites étroites qu'assigne au jugement l'axiome lacanien: tu ne te vois pas d'où je te regarde.

D'où donc nous voyons-nous ?

D'un projet didactique qui, conformément à la nature de tout enseignement, ne prétend enseigner que nous-même. Ce projet prenait le prétexte de ce simple: l'énumération des concept fondamentaux de l'analyse comme canevas de son tissage. Restant à en dire le dessein. C'est lui qui précisément explique l'arbitraire de ce choix.

Notre projet était de tenter de dégager dans la doctrine lacanienne ce terme selon nous nodal d'une <u>topologie du retour</u>. Son questionnement: si le sujet s'ordonne à un réel en quoi il insiste et qui ne s'opère que de son exsistence au signifiant, il faut donc penser que le chemin subjectif menait au retour de la chose en question. Mais par un retournement que lalangue introduit, il fallait penser que, si dans le dire un acte était possible Autre que l'acte sans parole, dans un tel acte, c'est le sujet qui plutôt faisait retour à la Chose comme à ce qui fait son être même. Le procès subjectif de l'acte et du dire étant ainsi de quelque façon antagoniques, si l'acte consiste plutôt dans une extranéation qui voue le sujet à l'exil, au silence, à la ruse, - une possibilité de repérer quelqu'effet de sujet était là donnée par le retour à la Chose en tant que reconnaissance des effets de division du signifiant. Une limite semblant donc assignée à l'exil dans le retour à ce réel. Toutefois, c'est sans illusions que nous nous embarquions ici, puisque d'emblée c'était bien de poser paradoxalement l'impossibilité de ce retour qui justifiait l'enquête de ce parcours.

En sorte que notre projet apparaissait pris dans une formulation d'emblée antinomique, aporétique, de la question de l'acte du dire, et de ce qui le conditionne dans la structure. Dégager ces apories du retour, était notre propos. Mais la conséquence de l'impossibilité du retour se faisait sentir en plus d'un point. Le premier réglait la suite de notre méthode. Si en effet tout retour est impossible bien plus qu'interdit, (ici l'excommunication étant toujours majeure), il fallait donc que le concept même, en tant qu'opération du tour de la Chose dans la répétition du signifiant, porte la trace de cette impossibilité. La première marque en étant l'inexistence du métalangage, soit l'impossibilité de ressaisir une chaîne des raisons des concepts fondamentaux de l'analyse (I). En sorte que l'existence même du concept de concept fondamental fait problème. Toutefois ce qui nous préoccupait était simple: comment ordonner un projet d'ensemble, vue l'impossibilité modale d'un tel parcours ? Ceci impliquait que, les concepts "fondamentaux" étant soumis à une incontournable dispersion, on s'engage dans ce parcours sur ce principe de n'y accéder que dans la répétition. Il fallait que la structure de ce parcours soit soumise à son objet: de n'être accessible que comme répétition, comme la répétition même.

Mais si nous devions penser par ailleurs que l'acte apporte du nouveau,et que le sens de la répétition change avec l'événement de l'acte, pari central au discours analytique, il fallait par là-même tenter de situer ce qui, dans cette répétition du parcours, se frayait du nouveau. D'où la nature aporétique des "concepts fondamentaux" de l'analyse, question à développer encore, l'aporie fondamentale où ils sont pris tenant avant tout à la nécessité de discours de délinéer l'acte, de la répétition. Chose curieuse, nous constations en passant que le seul de ces concepts à ne pas faire aporie était celui de pulsion. Mais c'est peut-être au prix de ce qu'il soit problématique, si l'on veut bien prendre ce terme en un sens fort: celui que Kant entend lorsqu'il introduit cette catégorie pour en qualifier l'Idée. Soit en ce que l'Idée est un pôle problématisant du sujet, ce par quoi l'être parlant

(I) J.A.Miller a, dans plus d'un exposé, avancé des positions semblables. Lire ses textes dans Ornicar?.

est toujours problématisant, avant toute chose.

Ainsi par cette nature dispersée du concept fondamental , s'expliquait la dispersion même du canevas qui justifiait notre didactique. Mais les conséquences d'une telle dispersion ne manquaient pas de se faire sentir bientôt ailleurs.

D'une part, il nous apparaissait comme un fait une impossibilité temporaire à élucider les deux concepts fondamentaux du transfert et de l'inconscient. Ces deux concepts, hautement aporétiques l'un et l'autre, se diffractant avec une telle violence à l'approche de la problématique du retour qu'il fallait en différer l'examen. Ce qui limitait d'entrée de jeu le travail à l'abord de la répétition et de la pulsion.

Mais de plus un autre effet de diffraction, lui non calculable, se faisait également sentir. Parti en effet d'une problématique que nous croyions simple, celle du désir de l'Autre comme constituant du lien (social ou subjectif, peu importe), nous nous engagions sans plus y penser , à déduire de la prévalence de l'Autre les divers effets de sujet qui s'en peuvent situer, en particulier quant à la structure de la jouissance comme désir de désir, et quant à l'opération signifiante comme relève abolissante des effets du symbolique.

Or venu à l'usure de cette problématique, il nous fallait bien interroger selon les apories constituantes du concept, ce que peut signifier l'Autre, s'il est barré ? Apparaissant alors que, son inexistence ainsi posée, c'était d'elle qu'il fallait partir, mais au prix d'un renversement de perspective du travail, dont la situation du désir de l'Autre prenait statut próblématique, voire problématisant.

Cet écart incalculé de notre problématique, est ce dont notre texte porte la marque, et ce qui le divise en deux régions qui justifient leur ajointement: la première, celle de l'abrégé de notre projet d'enseignement à Vincennes, où prévalait la première perspective; la seconde, celle des développements en leçons que nous lui donnions, et où se frayait peu à peu l'inexis-

tence de l'Autre comme conséquence d'où faire repartir le travail.

La discordance exigeant donc un point de suspension à la limite du bâclage: on fermait dans la hâte.

Apparaissait alors un nouveau problème à vrai dire issu d'ailleurs encore (I) (et soutenant en un sens déjà ce projet): si l'Autre est barré, si de ce fait le statut du désir de l'Autre est problématique, quelle consistance devons-nous accorder à de tels concepts, dont l'objet brille par son inexistence ? Mais l'inexistence n'est pas une absence, et s'il y a un pouvoir du négatif, le parcours de la fiction /n'est pas moindre,/ qui en est comme l'envers. C'est bien ce que nous présente le transfert dans sa nécessité: forgerie de figures de fiction dont le sujet s'opère pour en venir à ce qui fait sa question. D'où le regroupement sous un unaire quelconque par Lacan de tels faits sous le titre du sujet-supposé-savoir.

La question nouvelle qui pouvait se dessiner était la suivante: si le pouvoir de la fiction n'est pas une simple absence; si l'être parlant y est à ce point enraciné qu'il n'existe que sebn un transfert; si l'Autre donne la référence "concrète" de ce mode d'existence; -il nous faut dégager dans une théorie générale des "suppositions" le pouvoir de ce rien de pure fiction. C'est ce que Kant précisément a ébauché magistralement dans sa Dialectique Transcendantale, celle que Hegel a, jusqu'à un certain point, si malencontreusement fait oublier, encore que ce soit grâce à cet oubli que Kant survive.

Mais il apparaissait clair dans ces conditions que, si l'inconscient est le discours de l'Autre, si le transfert est le mode d'existence du parlêtre aux effets du signifiant, -l'élaboration dans le retour de ces deux concepts exige une reprise générale de cette théorie de la supposition. Tâche dont la difficulté est telle, même à ne la soutenir que partielle, qu'on en comprendra la différance ici, ce travail s'arrêtant en somme à un tel seuil éventuel.

(I) De thèses proposées par J.D.Nasio.

TOPOLOGIE DU RETOUR

"...mais la philosophie dit toujours la même chose."
Gorgias 482a.

I- LOGIQUE D'UN CONTOUR.

Il n'y a pas d'événement. Il y a le dire, et puis il y a l'impossible à dire. Le mythe du traumatisme est là pour rappeler à qui veut l'entendre que l'histoire qu'il dit est la fiction qui s'ordonne d'une mauvaise

---

Note : On pourra tenir ce texte pour un commentaire de certains éléments de la structure, à partir des séminaires VII, VIII, XI, de Jacques Lacan.

Par ailleurs, il convient de dire ce que je dois dans mon travail à Juan David Nasio, autant par notre travail commun, que par ce que je reprends de son parcours. Ainsi des termes d'acte, et de réel, qui ici ponctuent ce travail, et sont de son avancée, (en particulier, d'un séminaire tenu par lui en 1974-75 sous le nom du: Style).

rencontre. Mais ce que l'analyse enseigne, est que cette rencontre est de structure, quoiqu'elle ne puisse se tramer qu'en artifices. Un discours qui cependant trouverait dans ce jeu d'artifice du semblant un lieu d'arrêt à cette dérive, dans l'incontournable de la rencomtre, est-ilpossible ? Que signifie une telle position ? Quel est son acte ?

S'il n'y a pas d'événement, la parole est pratique: elle est son effectuation. Elle a une cause d'insistance. Qu'est-ce qui là se fait valoir, de se répéter ? Si une telle cause n'a pas d'origine, elle n'en fait pas moins le lieu d'un incontournable à quoi cette pratique de la parole s'ordonne

Ainsi, la pratique de la parole est un parcours fait de ce qu'elle manque. Partant, et pour autant que ce manque fait sa cause, elle le crée. Ou plus exactement, la pratique du signifiant est créationniste. Le signifiant est créé comme ce dont le contour nécessaire fait l'approche du lieu de vide du dire qui fait sa cause.

Cette approche est celle d'un lieu de rupture. Quelque chose là se change, qui opère un sujet. Un effet de sujet advient nouveau, d'un tel parcours, et cet effet, trouve sa forme de ce que le sujet rencontre de cette approche: le vide lui-même. Un effet de vide est opéré, dans lequel le sujet se fait cela-même qui est insistance impossible.

Le sujet est l'effet du signifiant. De cet effet de refente en quoi il consiste, il opère par une torsion déterminée une séparation d'avec l'effet aliénant du signifiant, en ceci qu'il se fait cela que le signifiant divise. Le sujet vient à la place, dans l'acte,du lieu de malaise que le signifiant induit comme division de l'être parlant.

Alors, la pratique de la parole est ordonnée à un retour. Elle est d'une part insistance de ce quelque chose qui ne se dit, et qui, de se faire lieu d'ombilication, est place du Même. Mais plus radicalement, c'est le sujet lui-même qui est l'enjeu du retour .La torsion de l'acte porte le sujet au lieu de la faille,et le fait faille. Le sujet "reçoit au double" la signification de la division de l'être parlant,

en ceci que dans le retour de l'acte,une faille est opérée comme sujet, là où était déjà la faille première.

L'acte est réversion. Dans l'acte, lesujet se fait cela même qui fait la cause de l'insistance dans la parole. Et cette cause, est le lieu d'un manque au champ du signifiant. Quelque chose reste impossible de l'opération d'identification, et l'opération signifiante s'ordonne à ce manque comme à sa cause. Mais dans le se-faire que le sujet réalise,c'est en retour qu'il s'y situe comme effet de cet acte: l'acte frappe le sujet en retour, la faille du sujet est produite dans l'après-coup de cette mise en jeu, comme ce que le sujet rencontre d'un manque qui le divise. La cause du désir de l'Autre que le sujet se fait dans l'acte, l'opère dans la réversion qui le divise, d'être devenu lui-même lieu d'un manque. Le sujet se fait manque dans la réversion de l'acte.

L'acte est séparation. Le sujet y opère un détachement de l'identification première, et ce détachement, il l'opère par le se-faire qui le porte à créer le lieu de manque dans l'opération du signifiant. Mais ce manque, est ce qu'il devient , et la séparation de l'acte consiste en ce que le sujet se relève comme le lieu même du manque, dans ce détachement opéré du manque de l'Autre.

L'analyse comme pratique s'opère de ce qu'elle est nomination.Or la nomination est le dire-non qui fait séparation, en ce que, si lesymbolique est ce qui détermine le sujet, dire cette opération, c'est faire place à l'événement du sujetdans la parole. La nomination opère la faille subjective. Elle effectue la réversion qui fait la place du sujet dans la division première de l'êtreparlant.La pratique analytique opère à partir de ce que l'acte doit àla parole. Ce qui, dans la parole en tant qu'elle porte à ce lieu du manque, est acte, fait le ressort de l'acte analytique en ce qu'il porte le sujet à dire le manque, et à opérer la séparation. Mais ceci, sur le mode particulier que l'acte y reçoit d'être reconnu et mis en jeu comme l'acte de la parole, dont s'opère un sujet comme division nommée.

La topologie du parcours de l'acte est une topologie du retour, en ceci d'une part que le réel y est opérécomme manque dont l'opèration signifiante fait le contour; et d'autre part, par ce que le sujet y est opéré dans la réversion de l'acte, comme une torsion séparatrice d'avec le champ des identifications premières. Mais de ce fait, outre qu'il n'y a pas d'acte de l'acte, que l'acte, c'est son effectuation, le réel, est l'impossible. Il n'y a pas d'Autre de l'Autre, pas de lieu hors parole de la nomination. Le réel est donc dans tout acte, soumis à la dispersion incontournable de n'apparaître que selon des incidences de manque sans nouement général, selon les occurences d'une pratique. En sorte que d'opérer un discours qui approche de ce lieu de l'insistance du réel, implique que cette dispersion soit respectée. Elle l'est pour autant que le réel fait dans ce discours, retour, pour autant qu'il y a répétition. L'abord du réel dans le discours qui en fait le dire, soit la doctrine analytique, ne peut se maintenir que dans une approche particulière de lieux sans enchaînements, de l'incidence de ce réel.

D'où le procès de ce travail sur la topologie du retour, qui s'avance selon ces insistances. Initialement prévu comme reprise de la dispersion des concepts fondamentaux de l'analyse, pour autant que ces concepts ne font chacun que serrer de leur dire le lieu d'une occurence du réel dans le retour, ce projet a dû sans autre raison que le temps, s'en tenir à l'approche de deux d'entre eux: la répétition, la pulsion. Le travail reste àproduire d'une reprise du problème de l'ICS et du transfert , dont l'élaboration impliquerait que l'on sache plus adéquatement ce que signifie que " l'analyste fait partie du concept de l'ICS", et que le transfert est, de cet ICS, le temps de fermeture et la mise en acte .

2- LA RÉPÉTITION.

La psychanalyse consiste tout entière en un effet de décentrement du sujet classique. Mais interrogeons: s'il en était ainsi absolument, ce décentrement ne devrait-il pas être tel que la référence même à ce sujet puisse en être abolie? Le fait qu'il n'en soit rien doit donc nous indiquer que si le sujet classique existe, c'est bien au titre d'un fait de structure. Autrement dit, ilest vrai que l'analyse opère un décentrement, mais de quelque chose qui n'en subsiste pas moins pour autant. Dès lors, quelle est la ressource de structure d'un tel effet de fermeture, si nous pouvons ainsi nommer ce qui clôt l'ICS ? Le sujet classique est en tous sens la fermeture de l'ICS.

Nous voyons donc que le décentrement qu'opère le discours analytique est infini: il n'a pas de cesse, car cela même qu'il subvertit procède de l'effet d'une telle excentricité.

Tel est bien le sens de la répétition , qui résume l'instance de ce décentrement. Le sujet rencontre les effets de quelque chose qui se présente comme instance à tous sens:obstacle , mais aussi bien qui apparaît le déterminer. Quelque chose d'Autre insiste à se répéter, produisant d'une part le sujet comme éclipse, de l'autre la place d'un ICS.

Mais d'où procède donc une telle répétition ? Il est remarquable que nous ne puissions le dire qu'en en formulant les paradoxes. L'effet d'excentricité de l'instance de la répétition a pour conséquence que la formulation de ces effets et decette structure ne peut être qu'antinomique.

Il apparaît alors comme une donnée principielle que la répétition ne répéte rien: c'est à vrai dire rien qu'elle répète, autrement dit le lieu d'un vide. Premier énoncé paradoxal, la cause de la répétition est un manque du répété.

Mais alors comment peut-on parler de répétition ? Quel est le Même qui revient ? La psychanalyse nous apprend à poser que c'est

précisément ce que la répétition crée.

Le concept de répétition présente en effet une grande difficulté: le discours analytique, en promouvant comme son instance dernière le se-répétant, ne méconnaît-il pas la dimension historique de l'être parlant? Or tel est le paradoxe, que l'analyse maintient bien la répétition comme essence de l'être parlant, mais qu'elle énonce de plus que la répétition crée le nouveau. L'essence historique de l'être parlant est la création répétitive d'un nouveau.

Ainsi, la structure de la répétition en analyse est-elle paradoxale: d'une part, elle ne répéte à proprement parler rien, et ce rien est sa cause;mais de plus, la répétition est création d'un nouveau.Et ce nouveau est ce même qu'elle répète. Elle procède ainsi d'un à-venir, et ne répète un passé qu'en ceci qu'il n'eut jamais de lieu. Elle crée comme à-venir la cause absente dont le passé fut le défaut.

Quel est le coeur singulier d'une telle instance? Nous pouvons le désigner premièrement comme objet primordialement perdu. Ce qui n'est que lui donner son nom propre : ce Quelque chose qui de structure n'est pas et ne fut pas, pour n'être que le lieu d'un vide toujours déplacé, cause d'une répétition sans fin.

Le statut paradoxal du Même de la répétition implique que ce qui se répète n'est d'aucun réel : la répétition est symbolique . Ce n'est que pour autant que le répétant est fait de symbole, qu'il peut se répéter sans que le paradoxe nuise à sa structure. Mais qu'en est-il du répété ? Il est le Même du se-répétant mais , pour être nommé comme ce lieu vide que le répétant produit, il est le réel comme impossible. La cause de la répétition est le manque du réel.

La répétition ne procède pas du passé , ce qui se répète n'est pas ce qui a été, au sens d'un révolu(Vergangen). Ce qui se répète ne le fait que pour autant que ce qui fut ,porte l'actuel du sujet dans sa division ,il est plutôt événement de quelque chose. La décision que le passé emportait n'insiste que de valoir encore comme effet historique du

sujet(Gewesenheit). Le traumatisme n'est pas la revenue d'une réalité ancienne. Ce qui du passé se répète comme traumatique, c'est d'une part le passé comme fiction .C'est pour autant que le montage du passé dans la parole fait historisation, que ce passé est repris comme métaphore de l'actuel .Mais ce qui fait par ailleurs la raison de ce retour n'est pas l'événement lui-même :c'est au contraire ce qui ne fut pas, ce qui, du passé ,fut le noyau manquant d'un réel que le passé fictive et monte dans le "dire des histoires". C'est pour autant que quelque chose manquait dans l'advenu de l'événement ,qui manque encore dans l'actuel, qu'inversement lepassé fut mémorialisé comme lieu et occurence de ce manque de ce qui fut sans passé, pour autant que ce n'était pas :le réel, coeur de l'histoire. Ce réel, disons-le division du sujet : le traumatisme ne commémore jamais que cette première faille, et c'est pour autant que l'événement fut le dire manqué de cette faille, qu'il fit le mémorial de celle-ci. L'histoire est mémorialisation du réel comme manque, en tant que ce réel est au bout du compte la faille irréductible que l'être parlant reçoit et dont il se constitue, du langage.

Dans ces conditions, c'estpour autant que l'incontournable de cette faille est le lieu du dire, que l'histoire comme passé (Historie) fait métaphore à commémorer et àdire l'historicité comme mise en acte dans la parole de cette division (Geschichte) .L'histoire, c'est la mise en acte de la division du sujet dans la parole. Or ceci ne s'explique que pour autant que le sujet est l'être parlant. C'est dans la mesure où pour cet être ,le réel reçoit une primordiale détermination du symbolique, que son histoire est fait de parole; ou plus exactement qu'il n'est d'histoire quedes faits de parole. L'être parlant n'advient à son désir,et à la création culturelle où celui-ci se réalise comme sublimation, que dans l'acte deparole qui fait advenir le sujet divisé, effet et jeu produit, représenté, se donnant à voir comme être de culture, dans la création signifiante.

Mais alors, la répétition ne procède pas du passé (Vergangenheit). Elle procède au contraire de l'à -venir. Il en va ainsi de la régression dans le travail analysant. C'est pour autant que la régression est la métaphorisation des impasses actuelles du sujet dans l'acte deparole, à partir des données du passé comme mémoire de ces actes, que la régression a lieu :elle est la remise en jeu comme signifiant de ce qui n'est passé que de signifier l'impasse actuelle où le sujet est en jeu ,et dont le passé ne fait pas tant l'événement que l'absence d'événement: ceci supposant qu'il n'est pour le parlant d'événement que de son rapport à la jouissance, en ce que celle-ci suppose du signifiant. Le signifiant certes n'est pas la jouissance, mais il la détermine, au point qu'il y en ait jouissance :jouir du bien-dire, est la ressource dernière de l'acte de parole.

C'est dans la mesure où l'à-venir est le registre de la reconnaissance du désir dans sa nomination comme désir de l'Autre, qu'il est le lieu du passé ,qui ne se répète que comme signifiant du sujet dans son acte. Ainsi ,paradoxalement, la répétition du passé a son lieu dans l'avenir comme possibilité ouverte d'un nouveau qui constitue la ressource de l'opération sublimante.

Qu'est-ce que le nouveau ? C'est le retour duplus ancien, de l'inébranlable du réel.L'être parlant ne saurait produire d'autre nouveauté que celle de la division dans la parole. C'est pour autant que le sujet est le lieu de malaise toujours indéfiniment déplacé dans la métonymie de l'effet du signifiant dans ce qu'il implique d'une souffrance, que ce lieu d'absence , seule souffrance ,est voué à ne trouver de jouissance que de son déplacement .Mais la jouissance ici retrouvée resterait énigme ,si on ne disait qu'elle n'est d'abord que la nomination du lieu de la souffrance subjective .C'est pour autant que la nomination de cette souffrance est comme telle ,jouissance, que l'acte de sublimation trouve satisfaction de ce dire. La satisfaction ici se déplace, de l'apaisement impossible d'un manque structural ,en la jouissance du dire ,pour autant

que celle-ci est jouissance de la reconnaissance.La reconnaissance du désir comme désir d'Autre chose est par elle-même jouissance. Ceci n'étant possible que pour ce que l'être parlant jouit du signifiant. La jouissance n'est pas ici comblement, elle est de porter àla représentation ,au donner à voir de la culture le lieu de malaise comme dit. La reconnaissance de l'Autre (au sens subjectif) est ce qui soutient le jouir, lequel pourtant n'est que de dire l'Autre objectivement : comme lieu et instance de cela qui opère le sujet.

Ainsi le sujet advient dans la répétition; et ce que la répétition répète, c'est cet évé_nement d'un lieu d'absence qu'est le sujet, mais déplacé dans la cause impossible du désir.

Il y a un cercle du signifiant .L'opération signifiante comme avènement du sujet dans cet effet de marque, est structure d'une circularité non réciproque : le sujet est l'effet du signifiant; l'être parlant reçoit du symbolique cet effet de refente qui le constitue comme parlant, et comme être de faille (Zwiefalt). Mais par ailleurs, c'est le sujet qui crée le signifiant : la création signifiante est l'acte même de celui qui s'en divise .Ce que le sujet crée dans cet acte où il advient comme faille, c'est un Rien, faisant le tour d'un vide. Le signifiant est pure insistance sans subsistance autre que sa répétition .Mais il n'en est pas moins la cause formelle du vide qu'il produit, et dont iltrouve son existence. Car le signifiant n'existe que comme entour d'un vide central ,qui a cette structure particulière de n'exister que dans cette création. Le vide est ici créé par cela même qui le cerne .C'est pourquoi la structure du signifiant comme cause matérielle, est d'impliquer dans son lancer un tour .Le signifiant est toujours jeté à côté. La structure d'à-côté du signifiant comme lancer d'un dés ,est la forme topologique de sa matérialité. Le signifiant ne donne à voir que latéralement ,d'un frisant obligé sur quelque chose qui n'a pas de présence nue. Telle est la structure de fiction de toute opération signifiante. Si le signifiant s'opère comme fiction, c'est que le vide central qu'il produit

comme ce dont il fait le tour ,n'existe que dans une dissimulation inaugurante. La dissimulation , est la structure créationniste du tour du dire signifiant.Ce signifiant est toujours mis en jeu dans une tropique qui ne peut être que celle d'un bien-dire. Le bien-dire joue du matériel signifiant comme condensation qui ,faisant matière d'un Rien ,en fait le regard jeté sur un vide qu'il crée.

La structure de ce vide dans son incidence de sujet ne peut être située que de son rapport à la jouissance ,dans ce que celle-ci doit aux effets du signifiant. La formule la plus simple en est d'un manque à la rencontre . Elle suppose l'ordre de la rencontre .Onpeut en saisir la nature dans ce vers quoi elle nous porte :un clivage des jouissances. L'effet du signifiant sur la jouissance n'est pas d'ordre inter-dictif: le signifiant n'interdit pas la jouissance, puisqu'au contraire il la crée pour l'essentiel. La jouissance en effet pour le parlant, n'est d'abord d'aucune satisfaction ,mais inversement, d'une insatisfaction. Le parlant jouit du désir comme éternisé; la jouissance est d'abord désir de désir. Telle est la ressource de l'amour courtois ,de faire advenir la jouissance précisément par l'effet de relève éternisante que l'interdit proféré opère. Mais alors si la jouissance est jouissance de désirer, elle est jouissance d'Autre chose : elle se divise sans nombrement possible entre l'Un et l'Autre ,sans cependant faire deux. La jouissance de l'Autre n'est pas le deux de la jouissance de l'Un , elle n'en est que le "douloir" (I) dont le sujet se "deut".Le douloir est l'Hétéros de l'Un : lieu de résurgence de l'opération signifiante.

Mais de fait tout abord principiel du problème du plaisir nous est interdit : le principe du plaisir de toute part est subverti par une telle structure, il ne devient pas tant fiction qu'il ne cesse de se retourner en son contraire. On sait qu'il n'est rien de plus difficile que de situer la ressource de plaisir de toute vie .C'est bien le malaise

(I) J.LACAN :Hommage Fait à Marguerite Duras du Ravissement de Lol V. Stein.

dont témoigne la théorie freudienne du symptôme comme formation de compromis :compromis de quoi, si la souffrance du symptôme en est l'incontournable ?

De sorte que si le plaisir est ici appelé , c'est au titre de ce qui le transit absolument , sans pourtant en supprimer la référence :ce n'est pas tant que le principe du plaisir soit à l'occasion subverti par le traumatisme; c' est plutôt que la dimension de la jouissance se montre dans cette division de statut où quelque chose défaut qui surprend le sujet . Le plaisir se résume donc à la dimension de cet effet de faille. Que par ailleurs il en subsiste un incontestable effet de revenue à la même place , c'est tout ce par quoi il y a plaisir:celui-ci n'est que l'instance séparée où s'indique que le parlant ne saurait jouir que de sa parlerie.Cette figure d'autonomie sous laquelle nous apparaît alors le principe du plaisir, est sa vraie ressource .Mais il ne fautpas entendre l'autonomie comme signe d'une maîtrise. Plus proche du sens kantien du terme ,elle nous indique un effet de séparation radicale du parlant d'avec la réalité naturelle qui de ce fait déchoit au rang de fiction .Plus encore :il en apparaît que le seul réel du parlant, est précisément cette séparation, où s'indique que quelque chose n'est abordable par lui que pour autant que cela résonne avec le réel de la séparation: au point que la réalité même ne se constitue que sur le noyau de ce réel du symbolique. Car c'est de cela qu'il s'agit: d'une Realität comme lieu d'une absence à soi-même inaugurante, où pourtantc'est dans l'absence centrale que le parlant s'éprouve comme sujet au désir, et à aucun autre réel.

Ce centre d'absence ,cette dispersion des jouissances , cette résurgence de la jouissance comme Autre chose ,peuvent se situer comme l'effet de la relève (Aufhebung) du symbolique .C'est là l'effet de sujet dont le contretype est le réel du symbolique. Cette affaire qui fait la seule cause de la parlerie du parlant ,est proprement sa chose.

La Chose désigne l'effet excentrant de cette absence à soi-même que le signifiant opère. Dès lors les lignes de force de la parole s'en trouvent comme polarisées vers ce trou noir. Et s'il est vrai que le principe du plaisir se définit d'éviter toujours la même chose ,il faut l'entendre en ce sens que cet effet de contour n'a pas d'autre raison d'existence que de faire courbe de niveau à l'approche du réel. Mais dans ces conditions ,ici encore lathéorie du principe du plaisir se trouve retournée: le principe du plaisir n'est peut-être pas tant évitementde la jouissance ,qu'il ne la produit par ses propres voies. Le principe du plaisir en tant qu'il ordonne le champ du symbolique, doit alors être situé comme la loi/de production du vide de la Chose. Bref, n'est-il pas pensable que la relève du désir de désir par quoi le parlant s'éternise, est ce qu'opère le principe du plaisir comme effet de coupure d'avec toute réalité "naturelle" ? Alors le principe du plaisir est la loi de création de laChose.Si la Chose est cet effet de vide central àquoi tout nom est inadéquat, la production signifiante est la création de parole qui dit ce manque central, et le produit comme Autre chose. Sans doute l'effetde vide que l'opération signifiante met en jeu comme sa/cause en reste ouvert .Mais ce qui s'est opéré decet acte n'est pas vain: si en effet la jouissance est bien ici résiduellecomme l'Autre chose manquée, pourtant un effet de jouissance s'opère de ce que , dans l'effet de l'éternisation du désir ,l'être parlant jouit de cette relève elle-même. Donc de la création signifiante comme telle. Le parlant jouit de la lettre, et cette jouissance n'est pas mince ,si l'ordre symbolique du discours du Maître est bien au fond ce qui nous indique le plus radical d'une tellejouissance. Car qu'est-ce que la jouissance de la maîtrise , sinon le jouir de l'ordre même du signifiant ? La plus-value n'y vient qu'au titre de prestige: jouir encore de la séparation. La ressource du prestige est la jouissance du désir de l'Autre.

Ainsi la Chose se crée . Ou plutôt , la création signifiante produit un vide tel, qu'il vient à la place de la Chose, en jouer dans le

dire l'approche infinie; et la jouissance est jouissance de cette création signifiante dans la mesure où le parlant jouit de cette relève elle-même. La jouissance se présente ici sous le double aspect d'un effet de nomination de la Chose ,dont la reconnaissance comme désir de l'Autre est la satisfaction d'un satisfaire-à ; d'une relève du désir au désir où l'effet de perte de l'Autre jouissance est jouissance aussi bien :jouir de la privation.

Il apparaît que si la création signifiante comme fait humain,est cette mise en jeu d'un vide, et si la mort est pour le parlant la métonymie où se joue l'hors-limite de son être, ce que celui-ci a d'outre - passant à l'égard de sa réalité naturelle, toute création s'opère de la perspective de la seconde mort. L'être parlant réalise sa mort comme limite au delà de quoi l'être commence. Et il advient à cet être dans le jeu d'une abolition symbolique de sa naturalité. Au coeur de la création signifiante, s'opère un effet de vidage de tout sens, où ne subsiste que le pur non-sens d'un être qui ne se réalise que comme ce vide même. La pulsion de mort désigne cet effet d'illimitation de l' être dans la jouissance du signifiant. Le secret latent de tout créationnisme, c'est qu'il est un destructionnisme. La création signifiante opère une abolition où le sujet n'advient que sous les espèces du négatif :refoulement, désir, pulsion.

Dans ces conditions ,si la Chose n'est opérable que dans une substitution corrélative d'un effet de refente où advient un sujet, il n'y a d'opération signifiante que dans une pratique; et le signifiant, c'est son opération. Alors la réalité ne se constitue elle-même que d'une substitution qui lui donne sa structure; et l'être du sujet n'advient que dans une historicité constituante.

Il faut donc doublement renverser la perspective classique sur la réalité .Ce n'est pas seulement que la seule "réalité" (Realität) soit pour le parlant la"réalité psychique ". C'est que la réalité doit sa structure et sa formation à celle du réel du symbolique. Ceci a deux consé-

quences: la réalité trouve sa structure première dans un chiasme où s'indique un effet de refente du sujet; et elle est le lieu élu de la rencontre comme événement d'une singularité de jouissance.

D'une part en effet la réalité ne se découvre que d'un effet de signifiant qui lui confère sa structure de représentation (Vorstellung). La réalité se constitue comme donnée à voir, lieu d'un regard où l'on ne sait si c'est elle qui regarde ,ou si c'est le sujet. Ce découvrement de la réalité est l'effet d'un coup de dés signifiant, dont l'indice d'ouverture est donné par le Vorstellungsrepraesentant: quelque chose dans la réalité représente le sujet. Mais inversement, la réalité ne "se représente" que pour autant que ce délégué est un fait de signifiant qui la constitue comme le lieu d'un découvert , d'une clairière du sens :Lichtung dont la lumière rayonne de ce point d'absens d'un regard extranéé .

Ce double mouvement de la réalité, où le signifiant comme jeu du réel est rejeté dans un dehors métaphorisé comme réalité , et oùcette réalité porte la trace de cette faille au point de ne s'ordonner qu'à cela ,est le chiasme qui la constitue. Une réalité résonne avec une autre dont elle est divisée ,et c'est à cette refente même qu'elle est ordonnée.

Mais alors , la réalité ,en tantque son découvert se présente comme faisant le réel, exclut le regard qui l'ordonne. Ou plutôt ,celui-ci ne s'y présente qu'en marge : Au-moins-un suffisant à ce que l'Horloge du Monde courre d'elle-même, sans intervention plus outre.

Qu'alors l'effet de signifiant constituant de l'approche du réel y fasse résurgence ,autrement dit que la refente qui constitue la réalité fasse symptôme , et celle-ci en devient étrangère : des zones de singularité de diverses structures ponctuent son registre spatialisant ,et y font apparaître une Autre dimension, celle de la décision signifiante dont elle s'ordonne ,à partir du délégué de la représentation.Telle est la nature de la tache . La tache fait regard dans le monde.Et il n'est pas étonnant que l'activité principale de l'être parlant consiste alors à produire au sein de cette réalité des zones de failles ou de taches qui

constituent l'essence même de la culture.

Par ailleurs si l'effet de refente du sujet est purement productif, c'est la pratique où il s'articule qui le constitue. Il n'y a pas de faille par elle-même :La structure de la faille implique qu'elle n'existe que de son déplacement. Celui-ci est l'historicité de l'être parlant. En elle ,l'effet de fente se présente d'une manière ambiguë .Sans doute l'effet de faille s'y produit-il comme fait de structure ;mais il ne le fait jamais que sous l'espèce d'une fiction. Or la conséquence de cet artifice de signifiant ,c'est que la faille s'y oublie, d'être historiée :elle semble en effet se réduire à l'historicité d'un événement où l'historial de celui-ci s'oublie. La dissimulation signifiante laisse oublier l'historial de la faille en la remémorant comme traumatisme :comme juste àpropos ; comme â-peu-ne-faut ;comme il-s'en-fallait :modes de la temporalité de l'instant comme faille .L'instant est le manque du temps.

Or pour autant que la substitution est la loi obligée de la création signifiante si elle produit un vide ,le montage de la sublimation à sa cause est lui-même historisé. La sublimation se joue comme reprise inversée de la cause de la souffrance. Ce qui fut événement sans remède, la sublimation le porte à la puissance de la création ,en éternisant le vide de la souffrance comme désir de désir. Telle est l'opération kierkegaardienne. L'événement de Régine ;ou dont Régine est le nom propre, est pour Kierkegaard la sublimation de la cause. On imagine que la rupture avec Régine fut pour lui un accident : moyennant quoi on manque dans cette opération sa dimension de rencontre avec la cause .Ce que Kierkegaard déploie autour de Régine, non sans que l'écrit en soutienne l'opération, c'est la création d'une rencontre. Sans doute Kierkegaard ne peut-il soutenir une telle approche que selon la loi d'aveuglement inhérente à l'opération signifiante.Il joue idéalement la retrouvaille avec Régine. Et tel est son calcul. Mais le fait que Régine le déjoue au lieu même où il ne l'attendait pas ,n'est pas d'accident mais de rencontre. En répondant par la séparation à ce calcul ,ce que Régine enseigne à K ., sans qu'il le veuille,c'est ce qu'il désire :la séparation. Le désir est

toujours séparation .En sorte que Régine passant à l'acte de rompre ,donne à K. la seule preuve d'amour qu'elle pouvait lui donner: de lui révéler là son désir de relève. Ce qui est ici historisé , et dont on ne sait ,par la grâce de l'histoire elle-même, si c'est lettres ou réalité, pour ce que le réel suit la lettre de si près qu'on y perd le sens de ce qu'il lui doit, c'est que la loi du désir est le manque à la rencontre.La Chose est rencontrée bel et bien. Et elle l'est précisément par l'effet de manque où elle se produit. La rencontre est le manque lui-même. Elle est la subversion sidérante qui frappe le sujet au lieu révélant de la surprise :là où ilne savait pas que c'était ce qu'il désirait.

Si la Répétition de Kierkegaard est exemplaire ,c'est pour autant qu'ici l'opération sublimante y recouvre l'historicité de la cause d'une manière telle que , de l'une ou l'autre ,on ne sait où trancher. Par lâ , ce que ce texte révéle, c'est que l'opération sublimante n'est pas différente dans son essence du traumatisme qu'elle relève :le traumatisme en tant qu'artifice de signifiant où la Chose se joue historialement, est ce montage à lui-même insu de ce tour du signifiant. La reprise de ce tour dans un second tour qui en inverse l'histoire sans en changer le sens de malheur central, est la structure de la sublimation.

3- DE LA PULSION .

Une erreur est ,quant à la pulsion , fréquemment commise :elle serait un fait d'expérience , et qui plus est ,observable d'une manière privilégiée dans certaines occurences de la pratique, ceci sous l'espèce de singularités de la jouissance. Mais ici on suppose déjà que l'on sait ce qu'est une singularité. Et qui plus est, on suppose que la pulsion est **un** fait d'expérience. A l'orée de ce travail, nous croyons au contraire essentiel de rappeler comme un point d'arrêt le principe suivant :

La pulsion est un concept.

Elle n'est comme telle pas observable. Autre chose est le concept.

Autre est le réel. Autre enfin l'expérience ,qui ,pur fait de sensibilité, n'existe à vrai dire pas .L' expérience est une forgerie réaliste sans aucun réel. Et si la pulsion est un concept ,ce qui est à interroger ,c'est le rapport du concept au réel (et non à l'expérience ,dont le réel fait l'impossible).

Mais la chose ici serait simple s'il ne fallait ajouter au principe posé plus haut ce qui redouble la question d'une difficulté extrême :

La pulsion est un concept réel. Autrement dit ce n'est pas simplement qu'elle soit , comme l'atome ou la plus-value ,une approche du réel ;c'est que ce concept est dans le réel. ceci pour la raison que la détermination de la pulsion est le symbolique, qu'il n'y a de pulsion que de l'effet du symbolique sur l'être parlant ,et qu'elle a de ce fait les plus étroits rapports avec le réel du symbolique.

Il est donc vrai que, comme tout concept , lapulsion mythifie le réel. Mais il faut dire plus ,c'est qu'elle est le mythifiant comme tel. Ce qui mythifie le réel n'est jamais que pulsion .

La pulsion est l'organe (organon) de la mythification du réel.

Le départ que nous prenons comme point de capiton: coup d'arrêt donné à une dérive ,ordonne toute notre suite.

Le concept de la pulsion ,son Begreifen du réel ,répond à la question: en quoi un corps est-il intéressé dans la jouissance ?Cette question ne va pas de soi. Et poser qu'il n'est de jouissance que du corps, est une thèse problématique: elle ordonne un champ de discours. S'il en est ainsi , la question se pose d'en quoi le corps est intéressé dans l'effet du symbolique qu'est l'être parlant ? Or le premier effet de la parlerie de l'être ,c'est que le sujet se constitue comme lieu d'une coupure , dont le corps est scindé :le sujet n'est pas corps ,mais le corps lui revient comme un "moyen" singulier ,si par ailleurs tout s'ordonne pour le sujet d'un entrecroisement par lequel un corps se trouve supporter un effet de division tel ,qu'il en est comme scindé entre une

"forme" idéalisée où le signifiant reçoit du corps la limite qui le constitue ;et d'autre part un réel ,qui n'est pas sa naturalité ,puisque ce réel n'a d'existence que des lieux où se métonymise sur ce corps les traces de la séparation du sujet :objet a , coupure , bord ,dans le manque desquels consiste le seul réel du corps .Dès lors ,où est la jouissance ? Si par ailleurs elle ne tient qu'à ce corps ? Mais de quoi parle-t-on même sous ce nom ,devant un tel effet de division ?

A cette difficulté répond le concept de pulsion. Mais il n'y répond qu'en la passant sous silence, et en arguant bien plutôt des effets de division. Tenir que la pulsion serait un concept-limite entre somatique et psychique ,n'est qu'une grossière esquive ,lorsqu'on ne sait ni ce qu'est un corps ,ni ce qu'est le "psychique" :ce qui est à démontrer. Où plutôt à rejeter.

Place ainsi faite nette pour un travail de division où la théorie de la pulsion peut s'édifier en les quatre caractères dont nous entendons la cerner : constance d'un outrepassement dû aux effets du symbolique en ce qu'ils ont de négativant -montage comme organon du réel du symbolique -coupure de la place du sujet dans son rapport au corps -bord du réel comme impossible au symbolique.

Le concept de pulsion ,avec cequ'il implique d'une métonymie de l'énergie ,répond pour Freud à une double nécessité :celle d'ordonner un champ à un trait unaire d'une pratique donnée,qui pose le sexuel au coeur dela question de la jouissance ; etcette autre , de ressaisir en quoi ce lieu est d'ombilication pour le sujet qui y est impliqué :faisant son réel. Ce concept est bien porteur d'une ambiguité : comment assigner un statut d'acte , de fait de signifiant , à ce qui par ailleurs est le lieu de réel à quoi convient le fait du sujet .Le concept de libido est la traduction en termes de champ, selon l'équivalence qu'autorise la parole en tant qu'elle déplace le sujet , de ce que l'acte doit au réel où il trouve sa cause , etla ressource de sa métonymie . C'est pourquoi le phallus , relève, au signifiant, de l'impossible du sexuel dans la jouissance ,fait la mesure de ce champ, en ce qu'il y fait l'index du réel,

dans l'opération du sujet . Pour une part le concept de libido fait le signe du défaut chez Freud de la doctrine du signifiant . Son énergétisme est l'établissement de ce que le signifiant opère de la métonymie pour un sujet. D'où la substitution que nous opérons à cette place ,du signifiant phallique .Alors ,la question se pose de savoir quelle transformation le concept de la pulsion ,dans ce qui le nécessite ,reçoit de ce déplacement du problème .

Il faut souligner que cet effet unitaire de la libido est sa structure même : c'est le fait du signifiant de s'ordonner comme effet de champ dans l'homéostase du principe du plaisir. Ce qu'il faut chercher derrière ces métaphore, c'est la séparation du sujet en tant que ,par l'effet du signifiant ,il se constitue comme lieu de négatif. Or le registre du symptôme est le rapport existentiel du sujet à cette négativation. La libido est cette "grandeur négative" qui ordonne le registre du sujet.

Du point de vue structural, l'effet du signifiant est cet effet de bord de la libido .Celle-ci n'est que le bord qui sépare le sujet comme son en-deçà , mais un en-deçà sans autre fond que cet effet de bord lui-même .

Or cette place creusée du négatif, par le signifiant, est ce qui éternise le sujet. Le sujet se distingue de toute individualité précisément par cet effet de maintenance . Le négatif est l'éternisé, ce que le principe du plaisir maintient par son autonomie , d'un lieu de réel qui ne doit rien à aucune réalité. Car c'est le paradoxe du principe du plaisir que de couper le sujet detout rapport au réel qui en menacerait la constance .Mais ce qu'il faut bien voir ,est que cette coupure fait le lit d'un Autre réel ,la "réalité psychique" en quoi consiste le rejet constituant du lieu de la jouissance. De la "réalité" ,le principe du plaisir ne veut rien savoir.

Par là,si la loi du signifiant n'a d'autre règle que le signifiant,

sa forme la plus absolue est une illimitation constituante du travail signifiant . Le signifiant illimite le sujet à l'endroit de tout réel . Le sujet trouve sa place dans une opération de transfinitisation de sa place : passages à la limite idéalisants qui le situent comme existant à cet ordre de négatif qu'est le signifiant .Le signifiant seule réalité de la jouissance.

Place du négatif, -éternisation du désir, -illimitation du travail signifiant ,donnent à la structure du signifiant son caractère d'outre-passement à l'endroit du réel . Il faut l'entendre en deux sens. D'une part tout réel est "transcendé" par le jeu du signifiant , le sujet se situe comme ailleurs de ce réel ,existant au symbolique. Mais plus radicalement ,c'est le réel lui-même qui apparaît l'effet de cette coupure du signifiant : dans la coupure du symbolique , quelque chose se situe comme manquant , par l'effet de cette coupure ,mais ce manque n'est pas un manque naturel ,c'est le creusement négativé qui est la place du réel du symbolique ,en tant qu'il fait la texture du sujet . Bref ce quelque chose du manque , c'est l'effet négativant de la coupure elle-m ême, laquelle n'a d'autre réalité que cet effet. Bord qui ne creuse aucun autre en-deçà qu'un Rien qui est sujet .

Il importe de savoir comment le corps est pris dans cet effet de relève .D'une part il y est aboli comme naturalité ;mais de plus ,il y est relevé comme signifiant. Mais ce n'est pas tout. Ce qui importe là est la structure de la jouissance .La jouissance, c'est la destruction de la Chose .Il faut maintenir que si l'effet de sujet est à situer dans cette éternisation du désir ,c'est dans la négativation posée comme telle de la condition de la demande que consiste la jouissance. La jouissance est position du sujet, or celui-ci ne s'opère que comme effet de négatif du signifiant. La place du corps dans la jouissance est celle-ci :le corps devient l'enjeu de cette négativation . C'est pour autant que le corps est aboli dans le signifiant , qu'il devient lieu de

la jouissance. Mais il/le devient essentiellement sur le mode propre du destructionnisme de l'opération signifiante :précisément par ce qui lui manque. Ainsi, d'une part les lieux de manque du corps deviennent les zones de singularité où s'opère le travail signifiant de négativation ;de l'autre ce quelque chose que le signifiant y négative y est représenté comme structuralement perdu, etcause du désir , en ceci que le désir de désir trouve sa raison dans la perte où il s'éternise .

C'est à ce travail de la négativation du corps dans la jouissance que répond le concept de la pulsion. La pulsion est le montage sur le corps , de ce champ négativant de l'appareil du signifiant. Ainsi ce travail de montage est double . D'une part il prend prétexte des effets "naturels" de bord sur le corps pour y greffer sa propre articulation de bordisme :le bord corporel devient par la relève au signifiant l'enjeu de bord réel au champ du signifiant. Mais d'autre part ce travail de montage opère précisément sur le corps des effets de clivage négativants, dont le corps n'est reçu dans la jouissance que moyennant ces coupures.

Effets de bord et de coupure sont donc l'essentiel de l'entre-croisement du signifiant/avec le lieu du corps. On n'en développera pas ici la dialectique complexe. Relevons simplement ce qui suit: l'effet de bord de la structure dusignifiant opère la place de la perte.

Quant à l'effet de coupure , notons qu'il ne peut être dit tel que moyennant l'incidence d'une métonymie. Mais il faut souligner qu'il en va ainsi de tout effet de structure , dans la mesure où, toute nomination étant le creusement de la place du sujet, celle-ci ne peut être que la négation de/ce où elle s'opère .Dès lors ,la coupure est une métonymie entre autres du sujet. Mais pour autant que le sujet est le négatif,

le dire de cette place prend pré-texte des coupures du "réel" pour en signifier par seconde intention la"coupure" du sujet :une coupure signifie ce qui n'a pas de nom. Ce manque est relevé au manque ,ou plutôt à signifier le manque en seconde intention: matérialité du signifiant.

Ces caractères de structure de l'appareil signifiant ,la pulsion les articule comme <u>montage</u> , autre métonymie. Parler de montage ,c'est parler de réel . Mais du réel du symbolique, de ceci que le symbolique n'opère en fin de compte que le sujet . Or cette place de vide qu'est le sujet ,cette absence à toute naturalité ,ce lieu d'absence constitué d'un rejet dont le principe du plaisir fait l'entour et le lit, est ce autour de quoi s'articule tout le travail signifiant :la Chose. La Chose est le réel du symbolique. Elle est le" coeur de notre être" , ce qui fait dans le symbolique l'incontournable d'un effet de sujet. Le sujet est l'incontournable, ce qui trouve son noyau de négatif dans ce réel d'un manque inhérent au symbolique comme tel .

C'est ce qui autorise à parler de montage : la pulsion s'articule dans des effets de coupure du signifiant. Non seulement le signifiant est ce qui opère le négatif , mais lui-même n'existe que portant ces effets de rupture où s'indique le sujet. La pulsion s'articule dans une "logique" si <u>cette logique est le réel du symbolique</u> (il n'y en a pas d'autre définition ,s'il y en a diverses réalisations) . Les effets mutants de la structure pulsionnelle ne font que suivre les lignes de clivage du symbolique que ce logique constitue , pour autant que ces lignes sont l'index de la faille du réel , en tant que c'est le lieu du sujet. Les divers éléments de la pulsion ne sont ainsi d'aucun"mécanisme" présubjectif puisqu'au contraire, ils sont l'articulation de la place et de l'incidence du sujet dans l'effet du signifiant. La pulsion n'est pas organe ,ni issue d'aucun organe : elle est organon , Appareil de l'approche du sujet dans les effets de structure du symbolique. Elle est l'opération par quoi la constance de l'opération signifiante fait le tour d'un certain vide qu'elle creuse.

Mais ceci nous indique un fait essentiel :la constance de la poussée pulsionnelle n'est que l'envers de la <u>négativité</u> dont elle fait fait le lit. Ainsi ce dont cette constance est l'opération, c'est de ce

dont elle fait le tour et qu'elle détache. Dès lors il apparaît que la constance du principe du plaisir ne se définit pas de sa disjonction d'avec le réel, mais qu'au contraire ,c'est dans la mesure où ce principe s'ordonne à un creusement du Même du réel qu'il maintent sa propre constance . Il n'est constance qué d'une requête maintenue.

Reste alors à parler de la pulsion, sexuelle.Le caractère problmatiquede cette expression disparaît si l'on remarque que le sexuel est par l'effet du signifiant ,opéré comme lieu d'impossibilité. Mais de ce fait , il est inadéquat de parler de pulsion sexuelle. Simplement, pour autant que la pulsion est le tour du réel ,et que le sexuel est par l'effet du signifiant ,relevé et aboli (rendu réel) , la pulsion trouve éminemment dans le sexuel ce qui la détermine . C'est pour autant que la pulsion détache et retranche le sexuel ,qu'elle se constitue inversement d'en porter l'indice .

Il en irait de même de la pulsion de mort ,encore qu'avec une raison de plus, si la mort n'est que la figure imaginaire de la Destruction (on ne détruit pas un sujet) .Ce qui est la limite réelle du corps: la mort ,le sexuel, spécialemant dans la détumescence virile, reçoit portée de devenir à la fois signifiant et enjeu de la jouissance. Si le sujet n'existe que comme outrepassement ou négativation de sa réalité corporelle, ce qui de ce corps peut s'abolir reçoit le privilège de devenir index et enjeu de cette éternisation du désir. La pulsion n'est pulsion de mort que pour autant que la mort est la forme suprême du négatif, et par conséquent signe électif de l'éternisation du sujet: le sujet s'éternise en ceci même qu'il s'abolit comme individualité corporelle.

Alors examinons de plus près les rapports de la pulsion avec l'Autre du signifiant.

Des propos se tiennent : la pulsion est un fait dynamique; elle est asubjective sinon présubjective; l'organisation symbolique y est secondaire en tout sens .

On aura compris que nous rejetons point par point ces positions.

I- Il n'y a de pulsinn que de l'existence au signifiant de l'être parlant.

2- La pulsion n'est pas asubjective, elle est le montage par lequel l'être parlant trouve dans l'Autre les conditions du sujet ,qui advient dans son circuit.

3- Le symbolique comme instance de négativation est la cause du pulsionnel , en ceci que c'est le réel du symbolique dans ses diverses incidences.

4- La pulsion n'est pas energeia mais acte , division du sujet.La référence énergétique est faite pour dissimuler cette place du sujet dans la pulsion.

5- En conséquence la pulsion est le fait éthique. Et il n'y en a pas d'autre.

6- "L'éthique ,c'est le réel" .

La nature de montage de la pulsion, loin de nous porter à y reconnaître la dimension de l'hétéroclite, nous porte au contraire à en accentuer la rationalité au-delà de toute "raison" (mesure) .Il y va de notre part d'une position de principe que nous osons dire kantienne :Kant, par un retournement encore peu aperçu ,opère une subversion de la raison qui démontre dans celle-ci la ressource même de la folie amoureuse. La folie amoureuse n'est pas l'irrationnel; elle est la Raison dénudée dans sa ressource d'illimitation constituante. Tel est le retournement que nous opérons ici sur la pulsinn, de tenir que ,loin que celle-ci soit l'irrationnel d'une poussée obscure en-deçà de l'homme ,elle est au contraire la forme nue du "rationnel" , de l'immesurant du Logos dans l'illimitation à laquelle il soumet tout sens (ce mot,dans l'ambigu qu'on voudra) . Ainsi le principe de la raison, c'est la pulsinn.

Partir d'une telle position implique que, loin de tenir la pulsion pour présubjective, nous y reconnaissions l'appareil constituant de la

place du sujet.

La pulsion n'est pas fait organique; elle est le quérir qui situe l'être parlant comme appelé dans l'Autre du signifiant. Ceci ne veut pas dire que la pulsion soit du signifiant ,mais elle est l'effet de structure du symbolique dans son incidence sur l'être parlant. Elle est le montage du réel du symbolique. Ce montage, dans ce premier temps de l'opération pulsionnelle, peut être cerné du terme du quérir, faute de mieux pour l'instant. Nous pouvons représenter ici encore le terme central de ce mouvement dans un entrecroisement constituant de l'homéostase du principe du plaisir avec lechamp de l'Autre du signifiant . Est-ce dire que ces deux termes soient recevables hors de/ce chiasme ? Voilà qui n'est pas certain, et qui fait le problème en jeu.

Le champ homéostatique du plaisir est ,par l'appel du signifiant, dérompu de sa propre place, d'une manière telle que le plaisir premier est versé au compte de l'Autre en lequel s'opère le quérir premier. Un déplacement inaugurant s'opère , qui de la satisfaction supposée au champ du plaisir, nous introduit à un satisfaire-à constituant de l'être parlant. Dans la pulsion, ce qui se satisfait est d'abord l'Autre supposé à cet appel du signifiant. Et, par voie de ce virement au compte de l'Autre, c'est à l'Autre qu'il est convenu de plaire: le principe du plaisir est subverti en une loi du plaisir, qui est dépendance de l'Autre supposé de la Loi.Toute satisfaction est transmuée en sorte qu'elle soit satisfaction à la loi de l'Autre . D'où le statut paradoxal du plaisir chez le parlant: si le symptôme peut être dit satisfaction, ce n'est certes pas par la souffrance qu'il comporte , mais en ceci que cette souffrance satisfait à la loi de l'Autre. Le résultat de l'aliénation dans l'Autre du langage est qu'il n'est de satisfaction que de la loi de l'Autre : c'est à l'Autre et par l'Autre d'abord qu'il y a satisfaction.

Quelle est donc la structure de cet entrecroisement du symbolique à la jouissance du corps ? Il est trop tôt encore pour le dégager. Notons simplement qu'elle consiste dans ce premier temps, en une idéalisation

de la jouissance. Qu'est-ce que l'idéal ? C'est le corps négativé, dont Platon témoigne dans le Gorgias. La négativation du corps dans l'effet du symbolique, est la structure de toute idéalisation. Le corps entant qu'impossible est ,par l'effet du signifiant, d'une part statufié en l'image qui donne corps à la commande de l'Autre, d'autre part il y a jouissance de ce négatif, en ce qu'il est destruction du corps. Le grand secret de tout idéalisme, c'est sa jouissance. Et la jouissance de l'idéalité , c'est le destructionnisme qui, dans la relève signifiante, annihile le corps pour en faire, dans son négatif, surgir l'Idée du sujet.

Mais ce mouvement du quérir dans l'Autre, dont s'institue le champ de négativation en quoi consiste "l'énergie" pulsionnelle, laquelle fait le bord pulsant de ces deux pôles: en-deçà ,lieu sans nom où advient un sujet; au-delà, champ de l'Autre du symbole, ce mouvement se clôt d'un second temps corrélatif d'un troisième. Il faut d'abord souligner que la distinction de ces temps est d'un temps de structure que l'histoire ne fait que mythifier. Mais le mythe étant incontournable puisque c'est le réel même que la pulsion mythifie, ilnous faut, en attendant de pouvoir produire un mythe plus adéquat, nous satisfaire de celui-ci.

Seconde donc à l'appel de l'Autre, s'opère une réversion du parcours pulsionnel, laquelle consiste en un double effet corrélatif : -détachement au champ de l'Autre de quelque Chose qui y fasse trou et à vrai dire lieu de réel , comme ce à quoi le signifiant s'ordonnait. Mais la Chose en question revenant comme lieu de vide, sur l'en-deçà pulsant qui la quérait, effet de sidération de ce qui , dans ce moment de coupure, en devient assujetti, non pas tant au signifiant,(temps premier) , qu'à ce dont il se divise dans ce retour, dans la cause où il se statufie, pour n'en être plus que l'invisible faille qui en fit le tour dans l'Autre. Structure élémentaire du fantasme,(I).

(I) Cf. J.D.NASIO/G .TAILLANDIER: Gorgoneion, in Ornicar n°5.

Le sujet est ce lieu de faille s'ordonnant à un vide, et qui ne peut qu'opérer l'indéfini déplacement de la parole, avénement de nouveau par quoi le jeu du signifiant le relève un temps à la satisfaction de l'Autre.

Le sujet n'existe que comme la faille qui n'est ni lieu ni temps, mais jouissance. Elle est ce qui résulte pour un corps de la mise en jeu du symbolique. Or cet effet sur le corps, c'est le clivage du sujet: le sujet résulte de ce clivage comme ce qui n'a pas sa place au corps. D'où la question de savoir en quoi il se satisfait. L'irruption de l'effet du signifiant implique que le sujet jouisse d'abord de l'Autre: il n'est de jouissance que de l'Autre. Mais de ce fait les jouissances se divisent elles-mêmes de l'effet en question, et l'affrontement de leurs lignes de force devient un enjeu décisif du sujet. L'effet premier de cette division reste en tout cas que la jouissance décisive est la <u>jouissance de l'Autre</u>. Le sujet jouit de la parole; mais il en jouit dans une histoire: dans la dimension d'une reconnaissance du désir dans l'Autre. Ici encore la loi du satisfaire-à inaugurale de la structure pulsionnelle fait sentir son poids en ce que la jouissance se démontre être reconnaissance du désir. Mais est-ce la seule ? certes non. Toutefois on n'entreprendra pas la description d'une telle division, sinon pour noter que, par cet effet de relève qui résulte de l'entrecroisement du quérir pulsionnel, le <u>phallus</u> devient l'organon du rapport à la jouissance, que toute jouissance en reçoit la marque, quand bien même elle s'en diviserait.

Toutefois il faut remarquer que le battement des deux temps de la pulsion: aliénation au champ de l'Autre (quérir) /effet de séparation d'un réel en quoi le sujet choit (fantasme), implique que la pulsion est jouissance au-delà du principe du plaisir. L'effet paradoxal de la loi de l'Autre est que le creusement en-deçà du champ de l'Autre , de la place négativée du sujet, voue celui-ci à ne jouir que de cette négativation. Ainsi toute jouissance porte la marque du négatif. Ce paradoxe du rapport à la jouissance s'indique dans sa dimension destructionniste: La jouissance

est la destruction de la Chose; ou plutôt elle est l'horizon d'abolition négativante qui fait la place du sujet comme lieu de négatif.L'orgasme n'est ainsi place faite au sujet que précisément par ce qui s'y profile d'un rêve de néant entrevu. De même le désir est toujours désir d'autre chose, sa cause est ce négatif que l'opération signifiante a produit.(La cause du désir porte la marque de cette négation, dans la coupure de l'objet).

Il faut accentuer ce paradoxe que l'effet de l'entrecroisement avec le signifiant est que la pulsion est jouissance au-delà du plaisir. En d'autres termes, le creusement de la négation à la place du sujet implique que c'est l'effet de l'idéalisation de la jouissance qui produit le surgeon d'un rejet outrepassant ce satisfaire-à. Telle est l'articulation de l'amour et du désir: la demande d'amour est telle qu'en ressurgit l'effet divisé d'un désir qui outrepasse son effet idéalisant. Ici se devine ce qu'on ne fera qu'esquisser: l'effet de dérive impliqué par toute idéalisation amoureuse .La ressource de cet effet d'outrepassement en quoi consiste le désir réside ainsi dans l'établissement de l'entrecroisement avec le champ de l'Autre. L'outrepassement du plaisir que la pulsion réalise, est un effet de la négativation inhérente à la relève symbolique. L'outrepassement caractéristique de la pulsion, sous les deux versants que lui confère l'identification sexuée: jouissance perverse du côté viril, jouissance folle du côté féminin, n'est donc pas à chercher hors des principes du signifiant. C'est l'effet de négativation par quoi le signifiant opère le sujet qui est cause de cette différence interne à son champ, et qui en subvertit pourtant les effets idéalisants. L'idéalisation inhérente au satisfaire-à de l'entrecroisement dans le champ de l'Autre, se trouve de quelque manière porter avec elle son hors-limite dans le désir pervers, ou la folie d'aimer: effets de dérive de la pulsion.

Devons-nous dire alors que la pulsion est présubjective ? Elle ne l'est qu'en ceci qu'elle constitue l'appareil par quoi le réel du sym-

bolique est opéré comme lieu du sujet. Mais l'effet du montage pulsionnel, est le sujet . Dans le trajet pulsionnel ,ce n'est pas simplement que le commandement symbolique opère l'appel de l'être parlant dans l'Autre, sous la forme inversée de la quête de la Chose; c'est de plus que dans la réversion de la pulsion, quelque chose de nouveau s'opère, qui est précisément "un nouveau sujet" . Lequel est l'Autre d'abord, mais comme barré. Mais corrélativement le sujet en fading. Le sujet ,par cet effet en retour est constitué comme lieu de manque, centre des regards.

Mais cette structure n'est pas celle d'une genèse: elle est au contraire d'une histoire, insistante à se répéter dans l'acte. L'acte a structure de réversion.

A cette place qui n'est d'abord que l'effet d'un pur appel, et corrélativement d'une mise en jeu opérant une quête dans l'Autre,- ici revient sous la forme d'une subjectivation ce qui d'abord n'était qu'au lieu de l'Autre: là où c'était ,où n'était à vrai dire rien, si ce n'est un pur effet d'appel, là revient Je , comme ce qui, de l'effet de cet appel, a "tout reçu au double". Je se divise, et, sous la forme de la faille comme incontournable, reconnaît cette place comme rien d'autre que Je. Le parcours de la pulsion, c'est cette pulsation de l'acte qui, à la place où c'était, fait survenir le nouveau dans la surprise. Je est surpris de ce que quelque chose lui revienne (autrement qu'à la remémoration que cela suscite) , ce qui lui revient le faisant sur le mode d'une rencontre. Or cette rencontre est celle d'un manque, qui n'est que le sujet, mais sous la forme méconnue du manque de l'Autre. Ce qui de l'Autre, est lieu de manque que le sujet rencontre dans la quête, est le "noyau" même de ce sujet , qui ne peut le reconnaître. Ce coeur du sujet, est un effet de réel, ou plutôt, c'est l'opération de ce qu'un rejet inaugural de la place du sujet a constitué, comme noyau du sujet, et qui ne lui revient que sur le mode fondamental de l'impossible, de ce qui manque à la rencontre.

Ce noyau de l'être est l'étranger qui fait sujet ,de revenir. Et la structure en retour, est la modalité par où du sujet advient de cette réversion. La pétrification que l'être a reçue du signifiant, en ce que celui-ci a creusé cet être comme Pli, éternisé dans le négatif, est la passion qui accueille ce retour. L'angoisse est l'affect principal de l'effet de retour par quoi le manque à la rencontre opère le sujet: le produit comme nouveau. Le nouveau, est la modalité de l'effraction que la Chose apporte au champ du plaisir, en ce qu'elle est le plus ancien.

Alors il faut poser: l'éthique c'est le réel. Elle n'est pas idéalisation, ni même sublimation .Elle est le fait même de la pulsion. La pulsion est d'emblée éthique. D'où ceci que l'éthique se propose comme choix: parce que ce choix est impossible ;ou plutôt qu'il ne fait que suivre les lignes de force du réel. Le problème éthique est issu du fait pulsionnel. Il n'y a d'éthique requérable que parce que le malaise pulsionnel manifeste une dérive intolérable du sujet. Ce n'est pas seulement que l'éthique doive prendre en compte la pulsion, c'est qu'elle est une conséquence du fait de la dérive pulsionnelle . Elle ne s'articule que des effets de pulsion . L'éthique est une issue de sa dérive.

Par exemple comme idéalisation.

D'où le problème de savoir ce qui ici fait acte.

Dire que l'éthique est le réel, c'est dire par conséquent qu'il n'est d'éthique que d'événement du sujet. Ou au contraire de rejet de sa place. L'éthique est la prise en considération pratique des effets de division que le signifiant porte sur la jouissance. La jouissance est divisée ; etl'éthique, c'est de suivre certains effets de cette division. Le principal effet de la division des jouissances, c'est la possibilité de la castration. La castration désigne l'implication d'un sujet dans la jouissance de la parole. Qu'un sujet se divise selon la reconnaissance des effets de la parole ,est exceptionnel: cela désigne au coeur de la jouissance un lieu qui n'est abordable que par singularité , et sans nécessité logique (I). La place du sujet comme sujet de laparole, est,

dans les jouissances ,de frayage incertain. C'est au rejet des effets de la parole dans l'opération de la pulsion, que répond l'ordinaire de l'idéalisation éthique. Le discours du Maître ordonne le défaut central de la pulsion à la jouissance de la plus-value. Le maître suppose que la jouissance est jouissance des corps. De la parole comme condition du sujet, il ne veut rien savoir, sinon juste assez pour que son commandement porte, en quoi l'esclave, de le recevoir en silence, participe de bon gré à un tel rejet de la parole.

Mais il y a d'Autres jouissances. L'éthique du discours analytique procède d'une approche de la Chose comme lieu de diffraction de la parole. Une approche de ce coeur de l'être qui y reconnaisse la négation centrale à l'opération du sujet, règle son travail, dont la question est alors de savoir sur quel mode elle s'opère , et quelle jouissance y est impliquée.

Bref les lignes de force, les arêtes du réel du symbolique,donnent la structure de l'opération éthique, comme effet de la division des jouissances dans la pulsion. Une doctrine de la pulsion commande l'abord de l'éthique , parce que l'éthique est un fait pulsionnel.

C'est pourquoi il n'y a pas de pulsion génitale. Pas plus que de rapport sexuel. Mais il y a d'une part la pulsion; de l'autre ,jouissance de l'Autre.

La pulsion est toujours partielle: elle ne détache au champ de l'Autre qu'une pars, la partie, le réel, à quoi s'ordonne un rejet constituant du coeur de l'être. Or le sexuel, en tant qu'il est l'affaire dont se règlent les rapports des hommes aux femmes, n'est pas d'ordre pulsionnel. Il est de l'ordre des faits d'idéalisation de l'identification signifiante. Le sexuel n'est que le semblant d'Autre par quoi s'inscrit un temps au champ des idéaux de l'identification, le malaise du sujet. Il

(I) P. précéd. : Ce que Leibniz appelrait nécessité hypothétique.

en est un lieu élu, par ce que la pulsion y reçoit sous les espèces d'une différence, le semblant d'une castration qui ne joue que bien au-delà. Le sexuel est le lieu d'élection qu'offre le corps à signifier la castration comme opération du sujet de la parole. C'est pour autant que lesexuel est prédisposé par un peu de choses à signifier l'insertion du sujet dans la jouissance de la parole, qu'il reçoit cette fonction centrale d'être le lieu du semblant de l'Autre. Mais il n'y a pas d'Autre, et l'implication du sujet dans la parole (castration) ne saurait ne pas s'affronter à un lieu de rejet qui lui est paradoxalement constituant. Ainsi il n'y a pas de rapport sexuel; il n'y a pas de pulsion génitale. Il y a l'identification comme sexuée , et il y a la pulsion partielle. L'identification sexuée est dès lors livrée au bon vouloir de l'Autre, et à la parole dans sa contingence.

Mais qu'il n'y ait pas de pulsion génitale, nous est occasion d'en généraliser la question: si lapulsion est opération d'une quête dans l'Autre en son premier temps , et si la prétendue pulsion génitale n'a d'assise que des lois de la parole, de la reconnaissance de l'Autre, n'est-il pas clair que d'une part la pulsion génitale fictive n'a pas d'autre statut que les autres pulsions ? Mais d'autre part quel est l'effet sur ces autres pulsions , de cette division des jouissances , et quel excentrement en résulte pour elles ,si elles ne sont pas moins soumises que la première à cette absence inaugurante de l'Autre ?

Alors de l'acte.

L'acte a même structure que la pulsion. Il y a une réversion de l'acte.Cette analogie tient d'abord à une identité de topologie. L'acte et la pulsion se règlent tous deux de la topologie du retour. Mais la question se pose de savoir comment et par quelle structure l'acte s'appuie sur la pulsion. Or la structure de l'acte est ce qui opère le vif de la topologie du retour . D'où il apparaît que la structure de la pulsion n'est découverte que moyennant l'acte analytique. C'est l'acte analytique qui permet l'énonciation de la structure pulsionnelle, pour autant qu'il

en accompagne , mais en la doublant d'un certain style, la topologie. Introduire la dimension de l'acte , c'est maintenir qu'il y a du sujet. Car le sujet ne se juge pas à l'Un , mais à un partitif qui en marque la dispersion incontournable . le sujet n'est pas quelqu'Un :il est l'effet qui n'advient que de la mesure d'une opération contingente dont c'est le problème de savoir ce qui la règle. Le sujet est un effet de faille qui se produit d'un événement de parole. Quelque chose se dit qui n'était pas, ou plutôt , ce qui se dit donne à ce qui était un sens nouveau et change le sujet, Ce qui était prend désormais un statut de sujet, le quelque chose d'innommé qui faisait l'insistance d'un lieu de vide est, par la nomination , changé de telle sorte que le sujet s'y reconnaisse, et ce qui est ainsi changé devient réel, reçoit par l'historisation une portée de reconnaissance: le sujet peut dire être cela dans cette difficulté dont le mode de division est tel que c'est désormais une reconnaissance qui s'y joue.

L'acte consiste donc à retrouver ce que c'était.Mais ici du fait que ce qui était est de l'ordre de l'effet du symbolique sur le parlant, le retrouver prend un sens différent , et la question se pose d'en quoi le retour fait acte . Si en effet une aporie se propose de l'acte en psychanalyse, c'est de ceci: enquoi un retour est de nature à produire du nouveau ; paradoxe de la répétition. L'acte consiste en ceci que ce qui était devient sujet. L'acte est la substitution du sujet à la place de la chose. Mais par un croisement décisif ,la Chose elle-même est "subjectivée" (I), ce qui était là est assumé comme Je suis , approche sur le mode de la reconnaissance , d'un lieu de vide dont il n'y a que contour de parole.

Qu'est-ce donc qui était? Et quel est le mode de ce retrouver? Il faut maintenir énoncé que ce centre d'absence à quoi le sujet comme effet est confronté par l'effet du symbolique est inatteignable. Le noyau de notre être n'est pas levable: il est l'ordre de réel qui précisément

(I)-Formule à vrai dire inadéquate. D'où les "..." .

fait le lit de l'être parlant. Quelque chose d'incontournable et qui pour cela ne peut être que contourné, est le fait de l'être parlant. Ce lieu d'absence et de contour est dans le champ du symbolique , ce qui le troue , ce qui à vrai dire l'ordonne à soi, comme ne faisant que l'opérer sans cesse. Ce trou est la"réalité psychique" , en ce qu'elle n'est qu'un effet de manque sans autre sens que le non-sens à quoi tout sens s'or-donne. Elle est le réel du symbolique dont se tisse l'être parlant, dans ses effets de sujet.

Le retrouver de ce coeur de l'être en quoi l'acte consiste, n'est pas de l'ordre de l'avoir: rien n'est retrouvé, parce que dans ce retour, cequi est trouvé est précisément rien. Le retrouver est à prendre dans l'étymologie d'un tourner qui n'a pas de cesse; la retrouvaille est le tour fait d'un vide. Mais justement , et pour autant que l'effet de sens comme corrélat de l'effet de sujet ne s'ordonne qu'à ce vide,le retour donne sens , et l'opération réalisée de ce dire du vide, est ce en quoi le sujet change de sens. Il y a du nouveau produit dans ce retour, et ce nouveau, est un effet de sujet, un nouveau coup de dire lancé dans l'histoire.

La dimension du retrouver n'est que secondairement de l'ordre de l'avoir. Ce qui est opéré dans le retour, c'est que le sujet vient à la place de ce vide qui devient sujet. Car si le sujet n'est de nulle substance mais de l'opération de sa faille, c'est cette opération qui est son événement . C'est peu dire que le retrouver de la Chose n'est de nulle jouissance d'elle , mais simplement des signes qui coordonnent son lieu: ce qu'il faut dire, c'est que c'est du manque à la rencontre qu'il y a jouissance . Et le jouir des signes de la rencontre signifie que , dans cette approche du vide en quoi le signifiant consiste, c'est pour autant que , dans le contour signifiant que l'homéostase du champ symbolique réalise, la Chose est opérable comme vidage de cet effet de sens, qu'il y en a jouissance. La jouissance de l'effet de retour est celle

du manque à la rencontre. Car dans ce manque à la rencontre que le coup du signifiant fictive en l'historisant, ce qui advient de ce tour du signifiant qui se montre et se trame en histoire, est sujet. Le sujet en tant qu'il est ce lieu de manque qui n'est atteignable que d'être produit par le signifiant, comme son manque précisément . Le sujet jouit de l'abolition effectuée en quoi il consiste et s'opère dans ce montage du tour signifiant d'un vide. Dans l'acte , le sujet vient à la place de de vide que le montage signifiant opère comme son coeur. C'est du retour au vide où le sujet choit comme y étant confondu que la jouissance consiste. Le jouir est jouir de la dispersion centrale au signifiant. Telle est la fonction subjective de l'orgasme. Si l'orgasme est de l'ordre du sujet, c'est en ce qu'il réalise cet effet abolissant en quoi consiste l'effet de sujet. Le sujet, c'est son évanouissement. C'est en quoi l'acte peut être dit substitut de l'acte sexuel.

Mais dans l'historisation constituante que le signifiant réalise, il importe de situer ce lieu de vide comme désir de l'Autre. L'Autre est la fiction dont se tisse l'histoire du vide. Il importerait de démontrer comment le lieu du signifiant est le lieu de l'Autre, si nous devons par ailleurs énoncer qu'il n'y a pas d'Autre. -Il nous suffira de maintenir que le contour du vide en tant qu'il ne s'opère que du signifiant a pour conséquence que la structure du signifiant est un montage: le signifiant opère ce contour dans une historisation première et incontournable, et la première trame de fictionnement en quoi consiste l'artifice signifiant, est de poser l'Autre comme lieu des suppositions signifiantes dont l'historisation se soutient. Il n'y a d'histoire que dans la dimension de la reconnaissance . Etre historique, c'est être situé dans un ordre de reconnaissance " interhumaine" , où à vrai dire nous n'avons quant à nous à situer que le désir de l'Autre. la reconnaissance du désir est le fait historial premier, et toute histoire n'est mise en jeu comme pratique que du désir de reconnaissance qui anime le sujet. L'Autre

est, de cette historisation, la forme la plus décisive.

Ainsi le lieu de vide central en quoi consiste le retrouver de l'acte , est désir de l'Autre . C'est pour autant que dans l'historisation du contour signifiant, le lieu de vide est produit d'une insistance à se répéter ,que l'Autre en quoi s'opère le lieu du signifiant se démontre d'y insister dans son désir. Le désir en tant qu'il est battement néantitifiant, par quoi le sujet se maintient dans le champ du signifiant comme désir de retrouvaille avec la Chose, est le maintien dans cette distance, que la loi du signifiant contient, à la Chose qui troue le champ de l'Autre comme la cause du désir à lui supposé . Alors par l'inversion constituante de la méconnaissance par quoi le sujet se maintient comme désirant, d'une part , le lieu de vide du signifiant est supposé comme lieu du désir de l'Autre .D'autre part, ce désir est maintenu comme voeu d'anéantissement sous la double espèce de la volonté de l'Autre, et de l'acte de séparation par quoi le sujet se maintient dans sa différence absolue, comme voeu de satisfaire à ce désir en s'y anéantissant. En sorte que la dialectique du désir en tant qu'il est toujours désir de mort, (si la mort est la figure du rien) , procède d' une ambiguité inaugurale qui fait son premier mensonge: le sujet est le désirant en ceci qu'il se soustrait au désir de l'Autre. Mais cette soustraction néantifiante étant tenue pour le voeu même de l'Autre, en s'abolissant dans la séparation, le sujet se veut accomplir ce même désir de l'Autre . Ainsi la dialectique du désirant implique qu'il se maintienne tel en ce que la séparation en quoi il se maintient, s'opère de satisfaire au désir de l'Autre. Le voeu Stoïcien du "soutenir" se démontre comme une profonde soumission à ce désir: la soumission au désir de l'Autre s'opère dans la séparation que le désir réalise comme désir de mort, désir de se séparer du champ de l'Autre.

Si la métaphore du désir est alors le champ du <u>regard</u>, en tant que le regard est la métaphore de l'Autre, tout acte est opéré sous un

regard: celui de l'Autre dont le sujet se sépare. La dimension historisée de l'acte implique le regard de l'Autre comme ce à partir de quoi l'acte s'opère comme venir à la place de la Chose. Dans l'acte, l'Autre personne est présente, mais non pas comme l'objet de l'acte, plutôt comme sa cause irréelle: le regard de l'Autre donne la raison de l'acte, en ceci que sous ce regard, l'approche historisante s'opère , du vide dont l'Autre est supposé faire son désir. Tout acte implique ainsi la dimension d'un donner à voir. L'approche du vide de la Chose s'opère dans le donner à voir derrière lequel le sujet se dérobe comme le caché qui se soustrait à ce qui s'offre au regard. L'acte implique un registre de la geste, figure inversée de l'acte qui historise en la renversant dans ses conditions, l'approche du réel .

L'acte est production d'un vide qui est place du sujet.

I- Dans cet acte, ce qui s'opère est effet de sujet. L'approche du vide produit le vide du sujet, lequel ne consiste que dans cette opération.

2- Mais l'opération du vide n'advient que du montage d'un jeu de signifiant qui historise le vide, pour ce que celui-ci est vide du symbolique. Cette création signifiante est le contour du vide que l'acte réalise. Il apparaît qu'il n'est d'acte que de parole: c'est pour autant que dans l'acte s'opère un effet du dire, qu'il y a acte.

Ce double mouvement d'un vide creusé par un effet de contour, est l'opération du signifiant. L'opération signifiante, non seulement crée le fait du signifiant ex nihilo, mais il faut dire que c'est le vide lui-même que le signifiant crée. Le signifiant crée sa cause d'en quérir le contour comme absence. Car il faut distinguer le vide et le rien. Le rien est la structure de plein du réel. Dans le réel, rien ne manque. Ce qui caractérise l'opération signifiante, est d'introduire du vide dans le monde. Le signifiant fait advenir dans le "monde" ce qui ne saurait y avoir de place. A sa place, le vide

manque; le vide est le manque à sa place. Si une cruche est à bon droit une Chose, ce n'est pas de ce qu'elle sert à verser de ce qu'elle recueille; c'est au contraire que, au lieu de recel qu'elle réalise, rien ne saurait venir . Le vide de la cruche est cette opération telle que, à cette place quelque chose peut venir dans la mesure même où rien qui y vienne ne peut combler le vide qu'elle réalise. La ressource de l'instrumentalité en tant qu'elle est le fait humain, est un vide qui conditionne les possibilités de la substitution d'objet, en tant précisément qu'aucun objet ne saurait être adéquat à combler le vide qu'un instrument "organise": qu'il crée. La véritable fonction de l'instrument, est de créer du vide.

3- L'opération du signifiant est abolition dans son principe: elle crée du vide à partir de rien, si ce n'est d'une texture que le signifiant relève à la matérialité, au manque à sa place.

Mais dans cette opération du vide, advient un effet de relève de la particularité du vivant à la différence pure. La particularité devient le signifiant de cette différence de l'être parlant. Mais dans ces conditions, cette relève qui crée le désir comme jouissance du manque, le crée comme désir de désir. Le désir n'est pas désir de quelque chose. Il est désir de ce qui manque au réel. Son objet est toujours ailleurs. Il est jouissance du désirer comme tel. Le désir est jouissance en ceci que l'être parlant jouit de cet effet d'abolition que le symbole porte en lui. Dès lors, le désir est désir du désirer, et l'abolition de la particularité devient le signe qui ordonne ce désirer. Le désir est jouissance de la particularité abolie. Il est éternisation, si l'éternisation est le porter à la mémoire, du manque dont le désir fait la jouissance. L'éternisation est le manque dans la catégorie du temps. C'est pourquoi elle est identique à l'instant. L'instant est la temporalité de ce qui survient comme moment de l'éternité. Il est le à-jamais où se scelle le manque rencontré, dont le sujet peut dire qu'il lui sera destinal,

qu'il sera le lieu d'où il ne saurait se tenir quitte, puisque cette mémoire de la rencontre est souvenir de l'opération signifiante. Dans l'instant de la rencontre, commence la Vie Nouvelle, en tant qu'elle est abolition dans la seconde mort, du vivant, et éternisation de son désir comme désir de désir. L'Autre est le lieu de la mémoire, et la statufication de l'Autre dans l'instant de la rencontre, est la forme inversée du ravissement que le sujet y reçoit du regard par où il se transit du signifiant.

4- En portant le malaise de l'être parlant au signifiant, le sujet le donne à voir, il revient à soi de l'Autre comme mémorialisé. De ce regard de l'Autre, le vide central revient comme éternisé. La reconnaissance de l'Autre est le corrélat d'un satisfaire-à de la loi du plaisir. Par ce donner à voir qui historise le vide, le satisfaire-à porte le sujet au désirant dans la parole. Quelle est donc la jouissance de cette satisfaction ? -Ceci que dans cette relève au signifiant du malaise central, le sujet est abolition, il est la faille du signifiant. Sa jouissance est celle de cette abolition. Du lieu du regard dans l'Autre, le sujet se produit comme manque de l'Autre , et dans cette séparation, ce n'est pas seulement que le sujet jouisse du changement de sens du dire signifiant, c'est que le lieu de non-sens négativé que cette création comporte, est sa jouissance. Le sujet jouit de la destruction signifiante. La jouissance est d'abord jouissance de la séparation d'avec l'Autre, en tant que cette séparation est relève à la loi du signifiant. Dans l'abolition de la particularité que la création signifiante réalise, la jouissance du désir de désir se noue à la séparation du champ de l'Autre qu'elle réalise. Il n'y a jouissance de l'historisation , que pour autant que celle-ci opère dans la reconnaissance la séparation du désirant.

5- L'acte est séparation : la retrouvaille qu'il produit, est retour à un lieu de vide. Mais ce lieu, est le sujet lui-même, ou du moins, c'est pour autant qu'un effet de faille est opéré dans le contour du

signifiant, que le vide central du parlant est mis en jeu dans l'acte, comme cela qui fait la jouissance.

D'où la structure de l'acte: où c'ést avec le vide qu'il est , que le sujet opère la séparation; il vient à la place du vide , comme lieu de vide. La retrouvaille se fait avec le sujet en ceci que ce quiest retrouvé , est le manque en quoi le sujet consiste. La rencontre est celle d'un manque avec le manque qu'il produit.

Cette rencontre avec le manque central que l'acte produit, est coupure. Le sujet est la coupure qui opère un vide au champ de l'Autre, vide à la place duquel vient le sujet.

Ce venir à la place du vide, abolition que le sujet réalise comme son être, n'est pas identification. C'est au contraire ce qui manque à l'identification au signifiant. Le trait d'Un qui a appelé le sujet au champ de l'Autre, y a détaché cet abcentre. Et le se-faire par quoi dans l'acte, le sujet vient à la place du vide, est ce qui dit non à cette identification, à laquelle il se soustrait en se-faisant lieu du vide.

Le se-faire pulsionnel, qui est ici le se-faire d'une identité qui n'est pas d'identique, mais de chute dans un lieu dont l'identique ne peut que manquer, puisqu'il est le vide du signifiant, le se-faire de la séparation dans l'acte est une opération d'un autre mode que l'identification signifiante. Il s'agit au contraire de ce par quoi le sujet comme reste de l'opération signifiante, trouve la jouissance dans la soustraction qui l'abolit au champ de l'Autre.

Telle est la pulsion de mort. Le sujet se soustrait au désir de l'Autre en se soumettant au verdict d'abolition que celui-ci emporte. Il se fait le reste et la cause de ce désir. Il est opéré comme le désirant en ceci qu'il se fait le vide dont le désir de l'Autre faisait sa cause. Le mouvement paradoxal de la séparation dans l'acte est ceci ,que le sujet se sépare comme désirant du désir de l'Autre , en s'abolissant de se-faire la cause de ce désir.

Telle est éminemment la position de Socrate, dont toute l'atopie trouve à s'accomplir d'être au plus haut point soumis à la loi de la Cité. La soumission de Socrate au verdict de mort n'est pas une identification. C'est ce par quoi Socrate dans son acte ,s'éternise et se sépare du lieu de la Cité , par ceci même qu'il se soumet à sa loi. La loi qui le frappe le sanctionne comme atopique , de le bannir, et l'exclusion par quoi il répond, est cette séparation qui, dans l'acte, porte le sujet à la place de la cause, du vide qu'il aura toujours été.

Le se-faire de la séparation de l'acte donne la structure de la <u>sublimation</u>. Elle consiste en la production du vide sous l'espèce du dire de l'impossible. Elle produit un inter- dit qui cerne un vide , et le crée, en le faisant advenir <u>à la place</u> du vide de la Chose . Ce n'est pas seulement que la sublimation élève l'objet à la dignité de la Chose ;c'est qu'elle opère l'objet en sorte qu'il soit un lieu de vide, lequel est opéré au lieu même du vide de la Chose, que par là il renouvelle. Ainsi l'acte de sublimation consiste dans la production signifiante du vide de la Chose.

Qu'y a-t-il de nouveau dans la sublimation ? C'est qu'elle <u>dise</u> le vide. Or celui-ci étant l'effet du signifiant sur l'être parlant, le dire, c'est le faire advenir là où il n'était pas ,et par conséquent,changer le sens du sujet.

Il n'est pas étonnant que la sublimation joue de l'interdit, voire de l'impossible. Le travail de sublimation, consiste par le biais du montage signifiant, à feindre le lieu inatteignable du sujet, dans la création de culture.

La pulsion de mort est de ce fait en jeu dans ce travail. La sublimation est destruction , ou plutôt création d'un lieu d'abolition dont se dit le se-faire de la séparation de l'acte. Dans le travail de la sublimation , le sujet se fait pour la mort, en ceci qu'il se voue à se produire comme relevé au signifiant. Toute sublimation glisse ainsi sur

un versant idéalisant, celui que nous indique le Gorgias, en ce qu'en elle s'opère la relève dont se dit l'impasse du sujet, et son lieu de malaise.

Toutefois du fait que l'effet de sujet est à la mesure de l'invention signifiante, il n'y a pas de doctrine absolue de l'acte. Celui-ci en effet n'advient que de chaque nouveauté de sujet, et ainsi le lieu de la séparation est ouvert à toute décision nouvelle. C'est pourquoi l'approche de ce vide dans le dire, ne peut se faire que par métaphore.

L'acte fait venir à la place du vide, le vide . Pourquoi cet à la place de ? C'est la nature créationniste de ce vide qui, inexistant, ne peut qu'être crée par le montage signifiant. De ce fait disant le nouveau sujet comme le sens changé de ce qui était là , mais dans ce statut de non-lieu. Dire le vide, le créer de ce fait, est l'acte.

Il n'y a aucune différence essentielle entre la sublimation et la pulsion: celle-là est inscrite dans la structure de la pulsion, comme contour du vide . Le travail pulsionnel, c'est le creusement de ce vide du nouveau sujet. La différence est du dire, mais qui pourrait ne pas dire, de l'être parlant ? L'être parlant ne peut que dire. Mais il le fait à plus ou moins d'effet de sujet. L'être parlant ne saurait que sublimer, opérer sans cesse les effets de la relève signifiante. Tel est le long travail de l'amour courtois. Il est une tentative créationniste de dire le malaise de la jouissance. Il est parmi d'autres, un effet de la pulsion, en tant que travail de contour du vide central.

Quelle différence y met la sublimation, sinon que le dire en déplace la souffrance ? Sans pourtant l'abolir ?

La psychanalyse change quelque chose en ceci qu'elle enseigne dans son parcours, dans sa pratique, la ressource du vide, en tant qu'il est l'effet du symbolique. Moyennant quoi , de cette nomination des effets du symbole sur l'être parlant, on peut attendre de sa pratique qu'elle

change d'un dire nouveau l'abord du réel.

4- DU RÉEL .

Nous procédons de la question de ce que l'être parlant, dans sa parlure, reçoit d'effets de division de ce qui le constitue comme sujet, l'existence au symbolique. Mais d'autre part il apparaît que les effets de retour d'une telle division , ordonnent cet être tout entier: refoulement, désir, pulsion, ICS , sont les lieux marquants de cette incidence divisante du symbolique, dans ses effets de disruption sur le sujet.

D'où la question de resserrer dans un tel effet de clivage , ce qui peut en ordonner l'incontournable, le plus proche de la ressource de ce parlant. Cet incontournable est l'impossible à dire , ce par conséquent que le parlant ne cesse de dire comme sa causation et à quoi la parole s'ordonne. Cet impossible est son réel.

Décrire la topologie selon laquelle s'ordonne le parcours d'un tel clivage, le mode de sa faille, est notre propos.

Le noeud fondamental de la prééminence du symbolique dans la détermination de l'être parlant , est l'opération signifiante.D'une part le sujet est l'effet du signifiant. Une faille est ouverte comme lieu de vide ,dont le sujet est le Je qui n'existe que dans la parole. Et la parole est le dire de cette faille, elle est la mise en jeu indéfiniment déplacée de la refente première , du clivage inaugurant que le symbole porte sur l'être, ou ce qui en devient être. Il importerait de remarquer que le symbolique et l'être sont les deux faces de la même faille: le symbolique ne faille qu'un sujet, le sujet n'a d'existence que du symbolique, mais le symbolique n'est que le pur non-être sans subsistance, battement alternant dont cette faille se recreuse.

D'autre part, et ceci n'est qu'un aspect de ce double sens de la

faille, c'est l'être parlant qui crée le signifiant. Le signifiant n'a d'existence que de son événement pour le parlant, qui lui donne cours, comme le tour fait d'une insubstance, autour d'un vide central que le parlant est . Le parlant crée le signifiant à l'image du vide dont on peut dire que le signifiant est créé. Le signifiant est créé ex nihilo, ou plus exactement, il est le rien dont le tour dans l'effet d'instance de la lettre , opère le vide central qu'il contourne.

Ce cercle sans réciprocité de la création et de l'effectuation signifiantes, est l'opération signifiante, noeud où s'articule le fait de la parlerie de l'être .De ce fait, le signifiant n'existe que comme pratique: le signifiant n'est pas une chose, il n'est que l'articulation de la fente, et il n'existe que de sa répétition. La répétition crée le signifiant, comme le répétant sans substance d'un vide qu'il opère. Le signifiant est effet de temps d'un battement, dont le problème est de savoir ce qui s'en identifie.

Les deux modalités majeures de la place du sujet dans une telle structure sont en effet : l'identification signifiante, l'opération d'un rejet inaugural.

Si le sujet n'existe que de la faille qu'il est, qu'est-ce qui dans ce registre de dérive, donne un point d'arrêt ? Plus radicalement, quelle exigence y a-t-il à ce que l'arrêt de cette dérive s'opère ? Ceci provient de ce que le sujet est tenu à un réel : celui de sa division. L'opération qui lui permet de trouver place et retour à cette faille qui l'ouvre à un non-sens inaugurant, est l'identification au signifiant. Le sujet n'est pas le signifiant; il s'en divise comme l'en-deçà pulsant qui, sous l'espèce d'un négatif, est en reste d'être quoi que ce soit. Mais dans le vide de cette absence à soi , le pas est opérable ,qui, de l'Un du signifiant,* fait surgir comme inscrit le manque du sujet, est ce qui opère ce vide, et ordonne le sujet à un effet de rejet hors de toute identité. C'est la structure de ce rejet primordial qu'il faut ici situer.

---

* /arrête cette dérive, et assigne au vide la marque qui le repère comme le réel du sujet. Toutefois il faut noter que cette opération d'identification au Sª, qui de L'Un du Sª,/

Toute opération du symbolique joue le jeu d'un réel : elle inaugure un effet de faille, dans sa particularité. Un effet de division du sujet ,toujours particulier, en raison de la condensation des jouissances qu'il maintient et ouvre, trouve son avènement. Un nouveau discours, une nouvelle approche du réel de la jouissance, est opéré . L'Un du signifiant est l'horizon ouvert d'une certaine pratique qu'il circonscrit et à quoi tout effet de signifiant s'ordonne . L'opération signifiante dans son principe, est le traçage d'un horizon comme tel non repérable, mais dont l'existence s'opère en négatif, de ce que tout effet du signifiant soit maintenu dans son contour inarticulable. Une pratique du signifiant est ouverture d'un champ de possibilités idéales, d'un ensemble d'effets de dires signifiants, et de déplacements de la jouissance ordonnés à cette position: Le discours du Maître antique n'ouvre pas aux mêmes jouissances que le capitalisme.

Mais le problème est de savoir comment ce jeu du signifiant, création d'un Moins-un, touche au réel ,pour autant que c'est le sujet. Il le concerne en ceci qu'il l'exclut. Corrélativement à l'affirmation (Bejahung) inaugurante d'un discours, l'effet du symbolique est opération d'un effet de rejet. Ce rejeté, c'est le sujet sous le mode de l'inexistant . En effet d'une part le sujet comme effet de faille est opéré par le signifiant. Mais qu'était-il donc par ailleurs ? Rien si ce n'est ce pur lieu de vide ,qui ne trouve donc à s'approcher de son réel que moyennant les productions discursives ordonnées dans le champ des idéalités signifiantes. C'est la production du discours qui permet que l'approche de ce réel,

sa production comme effet de vide particularisé d'une position du signifiant, soit opérée , le réel en étant produit au terme infini du procès. Dès lors il apparaît que le sujet est après-coup, en ce sens que la division qui l'opère ne creuse son vide que de la production faite de ce en quoi il insiste.

La structure du discours implique une dimension temporale qui

n'estque le développement d'un fait de stnucture . Ceci ne retirant rien à la contingence des actes du discours: cet effet de contour structural est après- coup. Et s'il est vrai que dans le réel les voies de la jouissance sont limitées dans leur mode, il reste qu'elles sont ouvertes au possible, Et qu'on ne peut décrire la structure d'un discours que de son usure. Seule l'issue d'un discours, son passage massif, dans le réel, des effets productifs du signifiant, permet d'en énoncer le trait unaire en négatif, et pour autant que l'on change de discours. Le trait unaire d'un discours, ce qui ouvre le champ d'idéalités de ses possibilités de jouissance, ne peut s'énoncer que d'un autre discours. Faute de quoi ce trait unaire ne peutqu'être actualisé par le sujet qui se trouve s'effectuer dans ce discours premier.

Il faut alors bien distinguer dans les effets du discours deux incidences très différentes. Pourquoi un discours s'ordonne-t-il à un refoulé primordial ? On sait que ce terme est inadéquat, et que la nature du refoulé primordial est hétérogène à celle du refoulé. Cette distinction nous permet d'en poser une autre: la place du sujet comme effet du discours, lieu de faille, opéré comme lieu de déplacements , n'est pas ce à quoi le discours s'ordonne comme à son réel. Autrement dit ,il faut souligner que, si l'opération signifiante nous porte à reconnaître la structure créationniste de la pratique, si par conséquent les productions de signifiant sont livrées à l'artifice transfinitisant d'une invention sans limite, il n'y a pas de champ défini de la création signifiante, qui invente donc toujours de nouveaux effets de vide , et par conséquent, l'effet de vide est lui-même toujours nouveau, pour autant que rien n'appelle dans le réel cette nouveauté . Il n'y a pas de refoulement primordial, non plus que de refoulé.

Il y a invention signifiante d'un effet de vide à partir de rien. Toute invention signifiante crée le vide dont elle fait sa cause. Mais cette cause étant créée, elle la maintient après-coup comme cause du

refoulement en quoi consiste sa particularité . La particularité de la jouissance ouverte par <u>une</u> invention signifiante , est la structure de "refoulé" de cette invention.

Il va de soi qu'on avance ces thèses pour frayer une voie. On corrigera ensuite ce qu'elles ont de forcé.

La question qui se pose est celle-ci : si le refoulé primordial n'existe pas, à quel réel s'ordonne un discours ? C'est ici qu'il faut déjà déplacer cet énoncé : le sujet produit comme effet de vide de l'opération, donne en fait non pas le réel du discours, mais ce dont le discours, dans sa particularité , fait le lieu de faille à quoi ordonner le réel de ce qui y devient après-coup refoulé primordial. Le refoulé primordial du discours est de quelque manière l'envers de la nouveauté de l'invention signifiante, en tant que sa particularité ne produit qu'un sujet. Il en devient le <u>coeur du sujet</u>, le coeur de l'être relatif aux effets du discours. Le refoulé primordial du discours n'est que la trace particularisante de ce que sa nomination inaugurante a ouvert d'un nouveau tour de signifiant dont nul ne pouvait dire quel était le réel, mais qui , de résonner avec l'implication de sujet de cette opératinn, devient le réel d'un sujet.

Si donc nous pouvons situer comme rejet d'un discours le refoulé primordial, ce n'est qu'après-coup, et de sa **résonance** avec le lieu du sujet. Ceci nous suffit-il à parler de rejet ? Certes non. Pour le pouvoir ,il nous faudrait situer comment les effets de disruption introduits dans l'être parlant ordonnent un effet inaugural d'illimitation du sujet, pour autant peut-être que le sujet tient à la particularité du corps. On n'y est pas encore parvenu.

Nous partirons donc de ce que l'opération signifiante inaugurale d'un discours ne peut être à l'occasion située comme rejet que sur ce fond que l'invention signifiante est contingente et ouverte aux rencontres. C'est pour autant que rien n'appelle dans le réel à la création signi-

fiante que cette opération peut faire défaut , et par conséquent être rejetée. Le rejet n'est que l'envers du créationnisme de l'intervention signifiante.

Mais quoi qu'il en soit, toute opération signifiante est à situer d'une <u>affirmation</u> première qui n'est que le Un du champ d'un discours. Or pour autant que cette affirmation n'a pas de raison d'être, elle se détache sur un fond d'absence qui fait la ressource profonde de ce que le vide qu'elle opère soit à situer comme lieu de rejet.

Une affirmation, un coup inaugural du signifiant, ouvre un champ de discours nouveau, mais ne le fait qu'en évacuant un lieu central à cette nouveauté, ou plutôt ,ce que le coup de dés signifiant crée de nouveau, opère un rejet comme lieu de son vide, rejet qui n'en devient tel que de l'effet après-coup par quoi cet effet de vide résonne avec la place du sujet effectué.

Toute"décision" signifiante, toute affirmation première d'un dire nouveau, a pour envers un rejet aussi inaugural, car ce rejet ,c'est ce en quoi elle touche au réel. Par là il apparaît que l'incidence du Logos sur l'être parlant n'est pas simplement d'un laisser- être de l'être: d'une part en effet ,ce laisser-être est créationniste , ce à quoi il est donné cours à l'apparaître,est nouveau: fait de signifiant créé ex nihilo par l'opération signifiante. Mais de plus, le Logos opère plutôt un rejet de l'être , qui sans doute vient bien dans la parole dire le Pli qui résulte pour lui de cette refente du signifiant, mais ne le dit que s'ordonnant à un effet de vide central qui est Verwerfung de l'être, ou de son noyau.

Comment dans ces conditions, le discours produit-il ce coeur de l'être d'un rejeté primordial comme son réel dans le retour, comme impossible ?

Et comment cet effet de rejet se noue-t-il à la place du sujet en sorte qu'il fasse la <u>Chose</u> qui, dans l'articulation du sujet au signifiant, soit le coeur du sujet ?

Nous pouvons mythiquement décrire l'implication du sujet dans l'effet du signifiant comme l'opération d'un entrecroisement par lequel l'homéostase du corps reçoit après-coup l'effet de division des appareils du langage, avec cette double conséquence que, d'une part il y a de l'ICS,

lieux d'ombilication de la jouissance comme impossible à dire,

et que d'autre part , l'ICS est structuré comme un langage, autrement dit devient le lieu du signifiant, si le signifiant est précisément ce qui résulte de cet effet d'entrecroisement. Mais à vrai dire cette description est déjà mythique de part en part, et, mythe pour mythe, on la déplacera d'un cran.

Sans doute pouvons-nous représenter l'opération du sujet comme un entrecroisement premier. Mais cet entrecroisement ,ou métaphore du sujet, est inaugurant de cela même qu'il divise. En sorte que le lieu de nouement qui résulte de ce chiasme du sujet et du signifiant, n'est que l'insistance sans subsistance qui fait la faille dont se clivent les termes entrecroisés.

Il s'agit donc de savoir comment l'entrecroisemant du signifiant à l'effet qu'il opère, du sujet, a pour résultat l'ICS, comme lieu d'ombilication de la jouissance en tant qu'elle tient au corps.

Ce qui, du corps, est jouissance, est inauguralemant versé au champ de l'Autre par un effet d'identification au signifiant dont s'opère le lieu de faille du sujet. Moyennamt quoi, cequi était plaisir est déterminé comme loi de l'Autre, et d'une part, il n'est de jouissance que de cet effet du satisfaire à la loi de l'Autre, d'autre part, il y a de l'ICS, comme lieu d'ombilication de la jouissance. Ici bute pour l'instant notre travail, où il s'agirait de savoir comment le refoulé primordial de l'opération signifiante reprend sur ce qui en devient corps ,les lieux de faille dont ce corps se marque, pour en inscrire l'impossible comme lieux de la jouissance.

Mais ceci n'empêche pas de décrire ce qui s'ordonne comme champs subjectifs de l'effet d'un tel entrecroisemant du plaisir à la loi de l'Au-

tre. Ces champs s'ordonnent d'un clivage idéalisant du champ du plaisir et d'un lieu de rejet hors de ce champ , de ce qui ne peut alors s'aborder que dans la passion de la haine: le réel. Mais par un retournement qui tient à ce que le signifiant ne crée que son vide, ce qui s'ordonne comme champ du plaisir s'ombilique à ce lieu de rejet; dont se constitue une topologie.

Le champ du principe du plaisir est ainsi troué de zones de failles qui, pour autant que ce champ est le champ de l'Autre, deviennent le lieu du désir de l'Autre. Le désir de l'Autre comme figure de l'annihilation de la relève signifiante, trouve dans les lieux de rejet du champ du plaisir la cause à quoi il s'ordonne. Ainsi le désir se maintient de la promesse de l'outrepassement qu'il réaliserait, comme approche de la faille de réel à quoi s'ordonne le contour du signifiant.

Mais ce lieu de rejet, qui n'est que le centre d'absence de l'opération signifiante, est le sujet,en tant qu'il est l'effet de cette opération . Le sujet est le rejeté qui , sous la forme d'un manque au champ de l'Autre, jouit dans la passion de la haine , de la Colère primordiale dont il est dans ce champ le déchet. Cette haine est la jouissance de l'Autre, dont le créationnisme se démontre assez de ce que n'est créé que le vide qui fait la passion du sujet. Ce qui est créé comme ce vide, ce rejet du désir de l'Autre, est sujet, et le sujet jouit dans la haine de ce désir, de la place de vide en quoi il advient.

Le sujet est la Chose comme passion de l'Autre. Il est l'innommable rejeté de la haine, et dont la haine fait la jouissance de ce rejet. La Chose, le Sans-nom fondamental, est le rejeté du plaisir qui pourtant ordonne tout le travail signifiant. Dès lors la signification du principe du plaisir s'en trouve subvertie: s'il est vrai que la Chose n'est assumable que comme rejet, il reste que le principe du plaisir s'ordonne tout entier à ce vide central, et que le principe de réalité ne fait que désigner l'instance de ce retour à la Chose à quoi le sujet

se voue dans la passion néantisante qui le retient au désir de l'Autre. Le sujet veut la Chose comme lieu d'abolition, et pour autant qu'il veut ainsi la faille qu'il est, le sujet dans le désir , se-fait Chose, quoique sous la forme inversée qu'implique la faille interdictrice qui l'assujettit pourtant à la loi du plaisir.

La Chose est donc la cause du malheur. Elle est la zone de faille centrale qui fait la souffrance du sujet, et l'irruption de ce malheur est historisée comme désir de l'Autre: l'Autre fut la cause de la souffrance et inversement, l'acte en tant qu'il implique historisation, donne à voir le lieu de la souffrance en situant le sujet sous le regard d'une Autre personne.

Si donc nous devons articuler la place dans l'acte, du sujet, et de l'opération qu'il effectue au champ de l'Autre, nous devons la penser comme coupure, ou séparation . La topologie en retour de la place du réel implique que la réversion propre à la structure de ce retour soit aussi bien opération d'un détachement. Comment cette séparation touche-t-elle au réel, et sur quel mode s'y effectue la division du sujet?

La modalité fondamentale en est la création d'un effet de vide dans le contour d'un artifice signifiant. Mais elle se complète de ce que , dans cette opération, le sujet se-fait le vide que son acte réalise. La structure de l'acte implique -non pas une identification à l'objet a, mais un se-faire par quoi précisément le sujet est opéré comme lieu d'abolition de l'identification signifiante.

Il faut donc préciser comment le se-faire du retour de l'acte est pris dans la dialectique de l'opération du signifiant, en tant qu'elle implique l'identification au signifiant. Ce montage est d'un battement de deux temps: aliénation/séparation . C'est ce couple que réalise toute alternance signifiante, et en particulier le Fort-Da où Freud repère la création néantisante par quoi le sujet est relevé au désir de désir dans la séparation du désir de l'Autre.

Premier temps, aliénation au champ de l'Autre.Le fiat du signifiant réalise un appel qui opère une faille dont advient l'être parlant. Corrélativement, cette précipitation résolvante où le sujet est appelé au champ de l'Autre, le voue à n'être que le lieu de vide que cet appel inaugure. Dans cet appel, le sujet s'identifie à l'Un qui le faille, non qu'il en devienne signifiant,mais qu'il ne soit plus que l'en-reste, le Moins-un, qui de cette identification ne saurait rien faire, que d'en subsister comme l'ombre de cette ombre. Un effet qui n'est pas tant de refoulement que d'évacuation au sein de l'être, voue le sujet à être le Je, place d'une lumière sans ombre dont ne se déploie pas tant l'apparaître de la réalité, qu'elle n'en laisse subsister la place de malheur d'où cette présence se déclôt. Le sujet n'est que la faille à partir d'où se se déploie le monde, et qui le voue à en être la conscience: refente dont il se divise du monde. Car la structure de la conscience n'est de nulle perception, mais d'un clivage par quoi l'entrecroisement avec la réalité n'est que la résonance qui déplace une Autre refente dont advient un réel.

Mais cet effet n'est que secondaire, car quant au primaire, c'est en l'instauration d'une relève dont s'ordonne le savoir ICS qu'il s'agit dans cette opération. L'aliénation réalise l'entrecroisement du corps au signifiant, dont le sujet se constitue comme coupure, dans une pétrification qui l'abolit au corps, en le faisant advenir comme lieu de rupture ou de faille. La difficulté de cette opération exige qu'on en remette à plus tard la description.

Ce qui importe , c'est de marquer que le résultat de cette opération est un effet de reste, en quoi consiste le lieu du réel à quoi s'ordonne le champ de l'Autre. Et ce reste est ce dont le sujet se divise, comme de ce qui fait sa cause au champ de l'Autre.

Or ce n'est pas encore là la place du sujet, pour autant que celui-ci advient dans le dire-non qui creuse ce vide au champ de l'Autre, mais en prenant sa raison de ce qui s'y offrait comme l'effet de division

premier. Bref, la structure du sujet est après-coup, et toute approche de sa place au sein de la topologie du retour court cette difficulté d'anticiper nécessairement sur son incidence de faille. C'est que le sujet n'est rien d'autre que la reprise, comme le faillant, de ce qui fut l'occasion de son événement comme être parlant.

Car dans l'opération du signifiant, ce n'est pas seulement que le signifiant opère le vide du sujet, c'est que dans la création de signifiant, le sujet crée ce vide , et qu'il se-fait ce vide lui-même; le sujet est opéré comme la place de vide que son acte reprend en ce qu'il opère en lui la séparation néantisante d'avec le champ du signifiant.

Dans la séparation, le sujet fait revenir sur soi le manque du champ de l'Autre. Il est effectué comme la faille de ce champ. Ou plutôt, le détachement créationniste par quoi il opère dans ce champ, y retranche le vide qu'il devient par cette production même, et la coupure de l'acte est production d'un vide qui est événement de sujet.

La structure de l'acte est celle d'une réversion par laquelle le sujet est frappé en retour du vide de l'Autre, qu'il devient, en se-faisant ce vide même. Moyennant quoi il s'abolit dans la relève signifiante qui l'éternise comme lieu de faille et dire-non au désir de l'Autre.

L'atopie de Socrate consiste en ce qu'il se soustrait au discours dominant de la Cité. Mais il ne le fait pas sur n'importe quel mode, puisque cette relève à l'éternisation de son nom et de cette absence, il l'opère en se faisant cause du désir pour la Cité, et d'autre part en se faisant "conforme" au voeu de celle-ci lorsqu'elle prononce son retranchement. Le retranchement abolissant permet à l'acte de Socrate de s'opérer dans la réversion qui lui revient de son atopie première. Moyennant quoi Socrate s'éternise comme la figure du dire-non qui se soustrait au champ du Dominant. C'est ce qui l'éternise comme cause d'un transfert infini, s'il n'est de transfert que de la remémoration que cause le dire-non du père.

Qu'est-ce donc que le discours analytique ?(I) Un mode d'approche s'y opère de ce lieu du réel, dont la modalité ne peut être que celle du dire-non qui, dans l'acte, est l'opération d'une séparation.

Si tout acte tient au réel, tout acte ne fait pas symptôme. Et toute approche du symptôme n'est pas telle qu'elle y reconnaisse ce que le sujet doit à l'opération du signifiant, d'un effet de faille où il se constitue. On n'abordera pas les problèmes que pose l'incidence du signifiant, pour autant que dans sa dominance nécessaire, elle implique un fait de maîtrise . Ce n'est pas seulement qu'il n'y ait d'ICS que repérable du discours du Maître. C'est plus exactement que l'effet du signifiant implique comme nécessaire la place d'une dominance dont le mode premier est le rejet. Le désert croît et ne peut que croître. Il est inhérent à l'effet du signifiant que le désert croisse: mais cette perspective ironique est inadéquate, car elle ne dit rien des effets de symptôme, or, ceux-ci, s'ils ne peuvent par structure , avoir nulle dominance, sont tout aussi incontournables que la dominance du signifiant-maître. En sorte qu'une place est faite à un acte qui opère adéquatement la jouissance, car il n'est d'acte que de la jouissance.

Il y a un acte analytique. Il n'y a pas plus à en dire , sinon pour situer comment cet acte opère à l'endroit du réel ,dans la topologie du retour.

Il est plus d'une manière de dire ce qui fait le vif de l'acte analytique et cette multiplicité ouverte, en droit transfinie, est essentielle à la nature même du discours.

Mais posons que le tranchant de cet acte, c'est d'introduire comme fait digne d'attention la "réalité psychique". La "réalité psychique" de Freud, est le nouveau de l'acte analytique. La reconnaissance du réel de la réalité psychique, introduit un principe

---

(I) Poser la question de ce qu'est l'acte analytique, et y trouver le coeur de la pratique analytique; nouer cette question à la structure de la pulsion invocante comme permettant de situer la place de l'analyste, est de J.D. Nasio. J'avance de là ce qui suit, quant au dire-non du nommer.

radicalement différent de poser ce qui advient pour le parlant. C'est que le parlant ne saurait consister que dans cette jouissance du réel. Et ce réel, est celui de la jouissance. Dire que les processus primaires sont étrangers à toute réalité(Wirklichkeit), c'est dire que le parlant ne jouit que de cette coupure. Le sens subversif de la position de Freud sur le principe du plaisir, ne consiste nullement dans la prétendue homéostase qui le constituerait: éthique du Maître. La nouveauté tient à ce que, si l'être parlant est soumis à ce principe, il ne jouit que de là, et de rien d'autre. Ce principe est d'une radicale séparation de l'être parlant avec toute condition d'une réalité quelconque. Le principe du plaisir, c'est le réel du parlant. De ce qui fait événement, de ce qui se présente comme sa condition, l'être parlant ne veut rien savoir: il le dénie, il le dément, il le rejette, à un point tel que ce qui est ainsi nié, n'est pourtant déjà rien d'autre qu'un réel de sa parlerie: la castration; tant lui est étranger le réel de l'opérance.Le principe du plaisir est ignorance absolue à l'endroit de toute réalité, et reconnaissance corrélative qu'il n'est de réalité que déterminée à partir de cette ignorance première. La réalité psychique est dans son principe instauration d'un rejet primordial à l'endroit de toute "réalité". Cette coupure inaugurale du réel du parlant, est ce que Freud vise en soulignant que le névrosé s'estrange à la réalité, et plus radicalement, que le psychotique dément l'événement.(Qu'il y ait là un autre sens latent, c'est ce qu'on dira ailleurs). Ce refus opposé à l'événement, nous dirige vers ceci, que la psychose est la démonstration en acte des lignes de force du réel, en tant qu'il est l'effet de structure que le symbolique opère comme l'être parlant. L'insupportable de la réalité, à quoi le névrosé dévoue ses forces, n'est rien/ dire/ d'autre que: de la réalité, et en particulier sous ses espèces de lien social,facticité d'un lien interhumain, le névrosé ne veut rien savoir: par quoi il témoigne sous cette forme privative que seul lui importe de faire la place d'absence du réel de son

<u>symptôme</u>.

Le discours analytique, se définit d'abord de nommer cette séparation. L'analyse instaure le lieu d'une séparation du réel. Et le problème est de savoir dans quelle pratique elle met en jeu cette nomination, si par ailleurs nous devons penser que l'acte séparateur qui fait la place de ce réel dans le dire, est l'acte analytique. En quoi la nomination de ce réel fait-elle acte ? En quoi le fait de ne rien vouloir savoir, si ce n'est du réel, fait-il l'enjeu de l'acte analytique ?

Quel est donc ce réel ?

<u>Le réel, c'est le réel du symbolique</u>. Par ce que le signifiant a opéré l'être parlant, quelque chose se constitue dans la dimension de la relève. Aboli à la condition de sa naturalité, l'être parlant se constitue comme éternisé. Ce qui a pour conséquence qu'il ne saurait plus insister que toujours, autour de la même chose: ἡ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν .
Cette même chose est la Chose, le réel, en tant qu'il fait la cause de la répétition pour l'être parlant. Cette Chose s'opère de la séparation de l'être parlant, par quoi il ne se reconnaît que dans un quelque chose d'aboli à toute rencontre, et qui n'est pour lui assurable que dans cette négativation qui la situe toujours ailleurs. La question ouverte historialement par Socrate est de savoir en quoi cette séparation est celle qui s'opère d'avec le désir de l'Autre. En effet sur ce point l'acte de Socrate va plus loin que celui de Kant. Kant, en se tenant à une discussion du fait de la séparation en termes de coupure avec les conditions sensibles du phénomène, introduit bien par là l'horizon de la culture comme le seul fait humain. Mais il reste en-deçà de ce que c'est d'autre part avec la société telle qu'elle s'offre dans sa dominance, que la séparation s'opère. Ou plus adéquatement, comment la rupture avec les semblants de pacte social, est-elle rencontre du désir de l'Autre, en tant qu'à la fois il soutient ce pacte, et à la fois il en est profondément rejeté ? Tout fait social s'instaure du rejet du désir de l'Autre.

Du désir de l'Autre en ce qu'il doit aux instances de la lettre, la pratique sociale, quelle qu'elle soit, ne peut rien savoir.

Faire la place du sujet , c'est reconnaître cette place du désir de l'Autre. Mais l'opération séparatrice ne s'arrête pas là , si toutefois elle permet déjà de situer que, la réalité, c'est le fait social. L'enjeu de la rupture socratique avec la position du discours du Sophiste, ne réside pas dans son refus de l'inauthentique, mais plus radicalement, dans une tentative faite de resserrer ce qui ,dans ce discours, est le désir de l'Autre. Mais ici, l'ambiguité apparaît: ce désir de l'Autre, n'est-ce pas ce à quoi Socrate se soustrait alors ? Il faut resserrer les ambiguités de cette question.

Il est plus d'une manière de se soustraire au désir de l'Autre. Si l'une consiste à n'en rien vouloir savoir, et à en instaurer l'institution comme telle, une autre, est la séparation .Or cette dernière est ce dont s'opère la reconnaissance de ce désir. Le se-faire propre à l'acte permet que le sujet s'y sépare du champ de l'Autre en se faisant le vide de ce champ. Par là le sujet dans la séparation, vient à la place de la Chose qu'il devient, et fait l'acte de reconnaître cette place de vide qu'est l'opération de la relève signifiante. Le se-faire de la séparation, en opérant la soustraction du sujet à l'ordre de ce désir, le porte à sa reconnaissance en acte. Socrate, de son atopie, ouvre un vide dans le champ du discours. Mais par là il reconnaît en se faisant lui-même ce"désir de discours infini", la loi qui creuse ce lieu de négatif à la place de quoi il vient: celle du symbolique, en tant qu'il opère l'être qui jouit de la parole.

Ainsi la séparation du désir de l'Autre dans l'acte du se-faire, est la ressource d'acte de la reconnaissance du réel, en tant qu'il est le réel du symbolique.C'est le sens vers quoi se dirige l'acte analytique. Sous quelles conditions pratiques s'opère cet acte ,est ce qu'il faut poser.

Mais il faut au préalable tenter de resserrer ce qui, dans la détermination de l'être parlant par le symbolique, opère des lignes de fracture qui sont celles du réel. La conséquence de cette disruption, c'est qu'il est exclu que l'être ne parle. Pas d'être qui ne soit parlant. La conséquence première de l'effraction du symbolique est une loi, s'il faut entendre par là non pas l'effet d'un interdit, mais au contraire d'un impossible. Contrairement à une idée reçue, la loi n'est pas ce qui interdit, qui comme telle serait légitimement levable. La loi est d'abord de l'ordre d'un incontournable, d'un réel. La loi est dans le réel, et il s'agit de savoir comment il peut de là y avoir acte.

La forme principale de la loi est le pur fait du signifiant dans sa formalité, qui est de n'avoir d'autre effet que de creuser la place d'un être qui s'en divise. Mais ici les choses vont bien plus loin que le surmoi, s'il s'agit certes , du creusement de la place d'un Gewiszen, mais qui ne se présente que sous les dehors d'une insistance de symbole. Toutefois, l'acte premier à opérer à l'endroit de ce fait du symbolique, c'est de reconnaître sa dimension éthique, contre une position qui l'instantierait en automatisme de répétition. Et la reconnaissance de surcroît, que cet excentrement d'une insistance sans raison doit sa cause à une instance qui, bien que non-sens au sujet, est aussi fait éthique: l'éthique, c'est le réel. Telle est la double portée de l'opération qui donne comme raison du signifiant le Nom-du-Père. Si le signifiant qui conditionne dans sa structure , le signifiant, a ce nom, c'est que le Nom-du-Père est une fonction éthique. Nommer ainsi le signifiant, c'est reconnaître contre la tradition objectivante de l'horizon grec, que le signifiant n'est pas de l'ordre de l'Idée, mais que, bien qu'excentré et instantiant, c'est un fait éthique qui est en jeu dans le réel du symbolique, celui dont la tradition juive sait énoncer la place en refusant de démordre de l'historicité de ce fait, en maintenant que le fait du signifiant ouvre l'ordre du parlêtre, et rien d'autre.

Le réel du symbolique est l'incontournable du parlêtre. Le parlêtre est pris d'origine dans une disjonction sans tiers: ou bien la parole, et l'inarticulable du désirant qui en procède; ou bien le rejet de la parole, et son retour comme réel, dans le déchaînement de la pure formalité de la disruption du signifiant. Ceci nous montre que si le réel du symbolique comme incontournable de l'opération du signifiant donne bien la structure de l'être parlant, il reste que la pratique de la parole s'en distingue comme sa reconnaissance. La pratique de la parole est la reconnaissance du réel du symbolique. Telle est la structure interdictive qu'elle emporte. Ce à quoi l'interdit fait barrière, c'est l'impossible. L'interdit opère un détachement de l'impossible qui tient le sujet à distance de sa confrontation avec son réel, et le maintient ainsi au champ du désirant. L'effet d'interdiction empêche que ne soit dénudé dans son inassumable le réel du symbolique, à quoi tout travail signifiant s'ordonne. La nomination de ce réel opère une séparation du sujet qui lui fait place comme à un vide où exister.

Mais la question se pose de savoir en quoi cette nomination du réel du symbolique y change quelque chose. C'est que, pour autant que ce réel est celui de la ressource de la nomination, nommer ce réel, c'est transformer le mode d'incidence du signifiant. L'acte de la nomination de ce réel, est ce réel lui-même. L'opération d'un tel nom est ce qui fait advenir l'effet de vide qu'est l'infini déplacement du sujet. L'acte de la nomination est en un sens l'opération de l'inscription signifiante. Si l'acte de la nomination est séparation, c'est en ce qu'il fait advenir le lieu de vide du sujet, mais sur le mode de l'acte: le sujet se fait lieu de vide, il opère avec cet cet effet de division qu'il reçoit du signifiant, en venant à la place de cet effet. Telle est la structure du sujet dans la parole: venir à la place de la division inaugurante.

Si le psychotique est exemplaire, c'est de nous manifester l'impossible d'une telle séparation lorsque le principe de la nomination fait

défaut, de n'avoir eu aucun lieu dans l'Autre. Le psychotique démontre le réel du symbolique dans son effet de rupture: pur effet de la formalité de la loi du signifiant, en tant qu'elle est l'incontournable de l'être parlant. Il est l'être parlant , en tant que le principe du temps séparateur qui fait place au sujet dans l'effet de division du signifiant, lui fait défaut ,faute de la nomination où il trouverait l'occasion de son acte. Et la pratique de la psychose consiste à opérer une telle nomination, qu'elle fasse place au sujet dans le retour. Telle est l'opération de Mélanie Klein dans son abord de l'enfant Dick: nommer en sorte que dans le retour, le sujet se sépare dans son acte.

La disjonction entre la pratique de la parole comme acte de la nomination , et l'effet de division du symbolique, est ici patente. Elle nous introduit à ceci que les jouissances sont divisées. Autre est la jouissance de la parole; autre ce qui résulte de la division du sujet dans l'aliénation première. Mais plus généralement, ce à quoi nous imtroduit la position de l'acte de parole, c'est que de cette parole, les jouissamces sont divisées . La jouissance de la parole, qui est la jouissance éthique par excellence, n'est pas toute jouissance. Et elle ne doit son effet de dominance qu'à l'alternative qu'elle soutient avec le réel du symbolique. Il y a des jouissances qui ressurgissent comme rejet de la parole, sans pourtant moins devoir à la division du signifiant sur l'être parlant. Effet paradoxal, la jouissance de la division dans le signifiant implique que tel versant de la parole fasse le véritable enjeu d'une position subjective de rejet. C'est ainsi que la perversion est un fait éthique, en ce que ce qui fait la ressource de la jouissance perverse est l'hommosexualité phallique, cet organon qui est le principe de toute éthique, et du statut éthique du parlant. Mais il est d'autres positions de ces effets de paradoxe de la jouissance dans son rapport au signifiant, qu'on n'introduit que pour souligner comment le réel du symbolique peut être déplacé dans une position subjective , dans un abord de ce

réel.

Quelle est l'incidence déterminante du réel du symbolique, et comment le sujet a-t-il à s'y retrouver ? C'est celle d'un effet de vide, dont témoigne au mieux ce en quoi le sujet y fait sa place, dans le paradoxe du complexe de castration. Le paradoxe central de la pratique analytique, c'est la castration. Pourquoi tout abord de l'identification sexuelle ne peut-il s'opérer pour le parlant que dans la dimension d'une renonciation à l'attribut phallique, dont un double paradoxe fait la supposition là où il n'a nul lieu de l'être ? Ce paradoxe se dénoue aisément si on remarque que le vide qu'il opère est la place du sujet. Le sexuel ne fait la cause d'une telle opération, que pour autant que le lieu du sujet y est signifiable et opérable comme l'effet de vide en quoi il consiste. Et cet effet de vide trouve sa raison de son acte, en ce que le réel du symbolique implique une aliénation privative incontournable, effet de la division première. La structure déterminante du réel du symbolique est privation: quelque chose fait manque réel du symbolique. Mais cet effet de manque du symbolique est la place de l'être parlant dans la division première. C'est cette place que le psychotique nous présente nue dans la souffrance de la formalité de la loi comme répétition privée de sens autre que l'angoisse de sa présence.

Et d'une manière générale, la place que l'être parlant a dans le symbolique, reçoit de ce réel du symbolique qu'elle est la structure de ce manque paradoxal. Si l'objet du désir est toujours ailleurs, c'est parce qu'il manque à la réalité, et ce manque n'est que l'opération de la place de l'être parlant dans la dérive du signifiant .D'où la structure paradoxale,antinomique, du signifiant, et de la place que le sujet y trouve.

Si le réel du symbolique est la place de l'être parlant comme vide du symbolique, comment le sujet dans l'acte de nomination peut-il s'y trouver ? C'est ce dont le complexe de castration donne le problème , avec

la réponse qu'il constitue. La castration, c'est le se-faire par quoi le sujet se fait vide du symbolique, opérant avec cette division sa séparation du champ de l'Autre. La castration est le lieu d'opération d'un bouclage du manque opérant sur le manque du réel du symbolique. Elle est l'acte qui, en reprenant l'effet de faille de l'aliénation première, permet la reconnaissance de ce réel du symbolique dans la nomination qui en tranche l'impossible: il n'y a pas de rapport sexuel.

Si la structure de l'énonciation dans le discours analytique est celle d'un Il n'y a pas, c'est pour autant que cette négation, en nommant le manque, est l'acte de sa séparation. Une telle nomination sous les espèces du négatif, opère une séparation.

Mais il faut dire plus. Qu'est-ce en effet qui gîte dans un tel énoncé en négatif, de ce que sa négation renie ? Qu'est-ce qui était là supposé ? Il apparaît que la structure de l'Il n'y a pas du dire de l'acte analytique est une séparation opposée à une supposition première. Dont la question est alors de savoir quelle est la nécessité, si cette séparation doit avoir un sens d'acte qui vaille .

Si le rapport sexuel se trouve par l'acte analytique nommé comme impossible, c'est qu'on le suppose exister. Qu'est-ce qui ressource une telle supposition ? Plus généralement, se profile que la structure de l'acte prenne appui sur une supposition première, qu'opère l'aliénation au champ de l'Autre. La supposition est à ce titre le Un d'une identification signifiante, par effet d'idéalisation inscrivant le sujet au champ de l'Autre. Mais le sujet est en reste de cette inscription. Et le réel du symbolique est abordable comme dire-non qui fait trou dans l'identification première, qui pourtant lui donne sa condition.

Ceci nous porte plus radicalement à interroger quelle est la modalité d'incidence subjective des temps de l'opération du sujet. Le temps premier est idéalisation ; et cette idéalisation trouve sa structure de parole dans une supposition idéale.

Telle est la structure du symptôme , du traumatisme mythifiant, de s'ordonner comme création de signifiant. La supposition idéale de

l'identification signifiante est le tour du signifiant dans le contournement qu'il opère d'un lieu de vide. Mais ce lieu de vide n'est à vrai dire opéré que d'une séparation qui est impliquée dans le fait de supposition comme l'arrêt qui en agence le contour. Le trauma, le symptôme, sont le montage d'artifice qui fait la place du sujet au champ du signiant. C'est pourquoi il l'opère comme un <u>Il n'y a pas</u>. La modalité dominante du trauma est en effet d'être non pas un événement , mais ce qui manque à l'événement. Dans la pratique analytique , il n'y a pas d'événement, aucun Es gibt, aucun Ergebnis de l'il y a . Il y a un dire-non de la place du sujet. La structure du fait historique est, par ce que nous enseigne le symptôme, profondément transformée en ceci qu'il n'est d'événement que du manque central qui l'ordonne. Tout événement n'advient que comme un Il n'y a pas central dont il fait le montage de fiction. L'histoire est ici le dire des histoires du <u>muthos legein</u>, l'histoire n'est que le dire de l'impossible du sujet qu'elle met en pratique comme parole qui en fait advenir le vide.

Le tour fait d'un vide.Telle est la structure du symptôme.

Mais en quoi ce tour spécifie-t-il ce qui fait symptôme, de la structure de l'acte ?

Et s'il y a un acte analytique, quelle est son opération ?

Revenir une fois de plus à ceci: ce que l'acte doit à la parole; ce en quoi la parole est acte. Le symptôme est l'acte qui, disant des histoires, donne à entendre à qui le veut ce que le sujet doit au symbolique dans sa détermination. Le langage est la condition qui ouvre la faille de l'être parlant. Ce qui tranche du symptôme sur tout acte, c'est sa structure de fiction. Par quoi ce que l'acte doit à la parole est dit, et par conséquent mis en acte: la parole est acte en ce qu'elle opère la séparation du sujet. Dans la parole, le sujet vient à la place de ce lieu de manque dont l'Autre est historisé comme la cause première. Le symptôme

calcule sur cet Autre, donne à voir dans son acte ce qui de l'Autre est dans l'acte le regard. Le lieu d'une cause dont le sujet se refend comme le lieu du regard sous lequel il se divise. Le sujet est le "centre des regards". L'abcentre qui le fait regard, lieu de perte du désir de l'Autre, et à partir d'où il est regardé.

Ce qui fait du symptôme le donner-à-voir, c'est ce dont le dire est ainsi mythifié. Il s'en faut d'une nomination que le dire-non qui y est en jeu s'avoue. Nommer l'inexistence du rapport sexuel n'est pas même que d'en fictiver le malaise dans le symptôme.

Ici l'acte analytique. Le dire de cette inexistence est séparant, et relève du symptôme sa dimension de mythe, pour en approcher dans une division, d'une part ce qui y fait écrit, approche du réel dans le jeu de la lettre; et d'autre part parole dans laquelle une séparation s'opère par quoi le sujet vient à la place de ce réel , dans la reconnaissance.

En quoi la nomination de ce lieu de vide le change-t-il?

Qu'est-ce qui, de nommer l'inexistence hors du semblant, de ce qui se suppose dans l'identification, est acte ?

Pourquoi la nomination de la séparation fait-elle séparation effective ?

Ceci nous introduit à la structure du nommer. Le nommer est acte qui détermine dans le sujet le changement de sens qu'opère la reconnaissance du réel du symbolique. Nommer, est ce par quoi le sujet s'engage à venir à ce lieu dans la torsion séparatrice. Ce n'est que pour autant que le sujet est divisé du signifiant, qu'inversement , le nommer comme dire-non est la parole qui le mène à cette séparation dans l'acte.

La structure du nommer est un dire-non. La nomination est la mise en jeu de la séparation dans l'acte. Telle est la fonction duNom-du-Père, de faire place à ce qu'il y ait du sujet, dans le non-sens que l'opération signifiante a opéré dans la disruptiom première.

Si l'effet du signifiant sur l'être parlant est d'une division, qui d'une part l'inscrit au champ du signifiant, mais qui de l'autre le situe comme rejet de ce champ, dans l'acte, proche d'unréel qui fait le coeur de l'être comme d un lieu de manque, il ya plus d'une jouissance. La jouissance est divisée, sans pourtant être multiple. La dimension d'outrepassemant que l'effet du signifiant implique dans le parlant, ouvre la jouissance comme au-delà d'un principe du plaisir. Mais de ce fait nous ne pouvons nous en tenir à une perspective hédoniste d'une multiplicité des jouissances, pour autant que dans leur division, le fait fondamental est qu'elles jouent comme alternatives. Il y a du refoulement , d'origine, ou mieux de structure. Et l'effet de ce refoulement est que la jouissance est ouverte comme l'Ailleurs de ce qui s'en opère. Les versants de l'être dans le symbolique impliquent que le rapport à la parole s'ordonne de positions subjectives de cet être, qui sont divisées elles-mêmes, dans une disjonction qui les situe les unes relativement aux autres comme effet de choix forcé . Une position subjective est l'effet d'un choix forcé qui laisse insistante la question de ce qu'il rejette, et qui fait son Autre jouissance. Toute jouissance comporte son Autre dimension: la jouissance qu'il faudrait, celle qui faut à ce qui s'opère.

On ne veut ici qu'accentuer la division principale qui s'accomplit de ce travail du signifiant: entre une jouissance des effets de l'identification signifiante, et ce qui en ressurgit comme rejet. Si l'identification signifiante opère le sujet comme lieu d'un rejet, alors il y a une jouissance qui est l'Autre de cette opération. Ce n'est pas seulement qu'une doctrine du Même implique son Autre, c'est que l'Un en tant qu'il fait la disruption de l'être, de l'opérer comme faille, opère cet Autre comme le lieu d'une résurgence, retour de ce qui n'est pas tant refoulé que rejeté.

Mais ce que l'analyse apporte de nouveau sur cette Autre jouissance, ce n'est pas seulement d'en situer le registre de négativation qu'elle doit à l'effet de l'Un, c'est plus encore de dire que cet Autre est le

lieu du signifiant. L'Autre de l'Un est une modalité différente de l'effet d'inscription de l'opération signifiante. Ce qui importe est alors de savoir comment peuvent se nouer l'Autre du signifiant, en tant qu'il est l'instance de la lettre , avec le réel comme rejeté du signifiant. Comment ce noeud peut-il faire alternative, mais dans une division, avec l'Un de l'identification première ?

Ceci implique que si la jouissance de la fonction phallique en tant qu'elle inscrit l'être parlant, glisse avec nécessité sur le versant de la jouissance des corps sous les espèces de l'objet a, la jouissance de l'Autre est ce qui se dit de l'impossible à dire, en tant que l'être du sujet est, de cette jouissance du maître, rejeté. L'identification sexuée qui monte l'être parlant à une certaine/mascarade où se trame dans un registre de comédie ce qu'il doit au signifiant,est le lieu d'élection où se joue pour lui , sous le masque, un tel effet de division. Ce n'est donc pas que, de l'être de la femme, la jouissance phallique ne veuille rien savoir; c'est que l'effet de rejet que l'identification signifiante opère dans l'être, situe les femmes ,par l'effet de la mascarade, sur ce versant subjectif d'avoir à dire leur rejet comme si c'était d'une femme, tandis que les semblants de l'avoir phallique portent le viril à jouir d'une partie du corps de l'Autre, en sorte que s'en ignore dans son masque ce que du rejet de l'être, il subit lui-même. Mais non sans que l'effet éthique inhérent au jouir phallique soit pourtant clairement véhiculé jusque sur le versant pervers de cette jouissance, pour autant qu'en instaurant cette partie du corps à la place du manque, c'est encore l'outrepassement du signifiant qui s'opère ,sous le voile, dans le glissement phallique.

Alors, il y a jouissance de la parole, et ce n'est pas toute jouissance. L'effet de division des jouissances implique/que/l'approche dans la parole du lieu de rejet de l'être soit particulier, contingent, voire exceptionnel.

La jouissance qui s'opère dans l'acte de parole, est le tour fait du réel du symbolique. Elle consiste en ceci que le sujet y reconnaît ce que le réel doit au symbolique dans son opération. Elle pose dans ce réel le désir de l'Autre, soit, ce qui d'un effet de manque inaugural où le sujet est advenu comme non-sens, n'a pas d'autre au-delà que d'être le retour infini de cet effet de marque, dans la particularité où l'événement du tour signifiant inaugural l'a opéré.

Que le sujet soit l'effet du signifiant est l'opération de l'acte de parole, mais dans la reconnaissance. C'est en quoi le sujet change de sens dans cet acte, en ce que le versant des effets de division du signifiant est pour lui changé. Une transformation qui mène des effets de rejet de l'identification phallique au dire inhérent à la jouissance qui ressurgit de cette division, est l'opération principale de l'acte de parole, dans l'acte analytique.

L'acte analytique est à énoncer comme dioecisme des jouissances. Dans cet acte, le sujet en vient à occuper la place de ce dioecisme, ou plutôt à exister comme refente, pour autant que le dioecisme des jouissances a pour conséquence que ressurgit une position de sujet qui en porte spécialement la marque. Il est dévoué aux femmes en tant que rejetées par les semblants de l'opération phallique, d'occuper la position subjective de ce dioecisme, dont celui-ci se métaphorise de ce fait comme jouissance des femmes.

Mais ce qui importe ici est de situer comment l'acte de parole rejoint le réel du symbolique dans l'acte analytique. Il s'y opère dans la pulsion invocante-si elle existe. Ce qui du parcours de la pulsion détache un réel, le détache comme voix dans le travail analysant.

La raison de structure en est que la pulsion invocante est celle qui ne se ferme pas. Elle laisse ouverte, ou plutôt opère comme une place d'ouvert, ce que le sujet doit au symbolique. L'effet divisant du signifiant dans le parcours pulsionnel, reste ouvert à la reconnaissance dans l'invo-

cation, pour autant que dans son retour, il est donné à entendre.

Qu'est-ce qui donne à entendre ? Et quoi ?

Ce qui donne à entendre est l'appel inaugurant dont le sujet résulte comme soumis à la décision de la parole, par l'effet du signifiant. Ce qui donne à entendre est ce qui appelle à parler. De sorte que dans le retour de l'acte de parole, c'est Ce qui donne à entendre qui se trouve rejoint comme cause de l'ouvert de la parole. L'Autre du signifiant est ce qui joue en ce lieu, comme ce dont le sujet fait le lit réel. L'opération inaugurante qui a ouvert le sujet comme découvert de la parole, est celamême qui donne à entendre, et, en parlant dans l'acte, le sujet s'effectue comme cette place , frappé en retour par la voix,d'être ce lieu d'ouverture. La pulsion invocante fait l'ouvert du sujet . Elle donne le découvert du Logos, en tant qu'il est ce qui opère le lit du sujet.

En se faisant la voix dans l'acte analytique, l'analyste n'écoute rien, il se fait cause du donner à entendre, du lit du sujet , place de l'ouvert. L'analyste n'écoute pas, il fait place, dans le retour de la pulsion, à ce qui est le découvert de la parole . En "écoutant",l'analyste ne fait que se-faire lieu d'une telle possibilité de découvert. "L'écoute", ainsi nommée, est pour l'analyste ce par quoi il se sépare du désir de l'Autre, permettant ainsi que l'effet relevant de ce désir, soit donné à entendre. En écoutant, en interprétant, l'analyste énonce le désir de l'Autre comme cause du sujet. La place de l'ouvert qu'opère l'écoute, n'est que le corrélat de ceci que la possibilité du dire de ce qui cause le lit du sujet, est donnée dans l'interprétation, en tant qu'elle est le tour signifiant qui revient au sujet comme effet d'ouverture de la voix . La voix (qui n'est pas de l'analyste), est l'effet portant qui creuse la place où le sujet advient dans la réversion de son acte, comme le lieu où il est donné à entendre.

Qu'est-ce qui de ce lieu, fait l'entour et l'Un ,si le signifiant ne s'ordonne jamais que du particulier, et si le réel du symbolique, com-

me lieu de manque, est cerné d'un trait qui le fait cause d'un discours ? C'est le Nom-du-Père comme marque de l'appel.

L'appel du signifiant, par quoi le sujet fut opéré dans la nomination, est ce que le Nom du Père véhicule en fiction. C'est en quoi le désir de l'hystérique rejoint le désir de Freud ,de l'analyste peut-être. L'analyste est-il celui qui dans sa séparation, creuse de son Qu'est-ce que le lieu de ce nom, dans la relève qui en est opérée pour lui ? Faut-il penser que le désir de l'analyste doive son statut ,et en particulier dans son insituable, à ce que le désir du père soit énigme, puisque, s'il opère bien la relève du sujet aboli à la seconde mort,il ne dit rien de plus, si ce n'est qu'advient comme désir de parole celui qui se sépare dans une telle position.

L'acte de parole est ce qui rejoint l'appel qui donne à entendre le lieu du sujet. Il le rejoint dans la nomination qui sépare le sujet, en ceci que nommer est séparation. La nomination est séparatrice, nom de l'inexistence, elle est creusement d'une place de réel que le sujet devient dans l'acte. Cette place du réel, est d'abord d'un manque structural, et celui-ci n'est opéré que comme effet divisant du symbolique sur l'être parlant. Le Nom-du-Père trace l'entour négativant de cette absence qui donne la structure du réel du symbolique. Le réel du symbolique est le manque inaugural du sujet, à partir de quoi celui-ci peut se diviser dans la parole, de se-faire ce lieu de non-sens,sans au-delà que sa répétition.

L'analyse est un discours qui sans cesse reprend dans sa pratique l'opération de ce lieu dans la réversion de l'acte de parole.

74

-I-

LA RÉPÉTITION

PREMIERE LECON:

TOUJOURS LA MEME CHOSE

"Dico me tandem constituisse".

Que frayons-nous en nous inscrivant dans le discours analytique? De quoi celui-ci fait-il la place? Est-ce d'un bien véritable tel que, l'âme rejettant tout le reste, elle pût être affectée par cela seul; de quelque chose dont la découverte et l'acquisition nous donnerait pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et continue?

La nomination de l'ICS par Freud et, au-delà celle du désir dont la pulsion opère le montage dans la structure, semble y contredire. Le discours analytique, pratique qui approche d'un tel lieu de question dans la mise en jeu d'un sujet, semble plutôt faire obstacle , à supposer qu'une telle approche, dans une topologie d'un réseau de strates s'ordonnant à un noyau (Kern) central, ne se fasse que selon le mode d'un principe du plaisir. Si le concept de résistance ordonne en effet le mode de cette approche , c'est signifier que le principe du plaisir n'est assurance d'aucune joie, mais d'un évitement du déplaisir. Mais que le concept de résistance soit à corriger par celui du refoulement, puis au-delà, de la pulsion de mort, désigne clairement qu'outre cela, c'est bien plutôt qu'un certain mode du déplaisir est ce qui fait le quérir de tout événement subjectif. Qu'est-ce qui s'indique alors au coeur de ce paradoxe constituant de l'advenir psychique, si d'une part l'approche du coeur de l'être semble soumise à une résistance fondatrice, et si par ailleurs, c'est précisément à cela que le sujet est attendu: de ne pas démordre de maintenir l'existence de ce noyau précisément par la résistance ? Car il faut insister sur ce point, que le dégagement d'un paradoxe d'un fait de sujet ne peut être obtenu que selon ses lois propres, et hors de toute référence à la doxa ordinaire. Or ce que

le paradoxe de l'advenir psychique nous montre, c'est que la signification subjective de la résistance, est de maintenir le coeur de l'être à quoi elle s'ordonne. C'est donc cela qu'elle produit. Elle ne le fait qu'en contradiction avec le principe du plaisir, puisque ce noyau est la cause de la souffrance.Le principe du plaisir apparaît ainsi être ce qui maintient la cause de la souffrance, induisant à un renversement de perspective, d'òu se déduit que si quelque chose est bien approché au coeur de l'être, il l'est pour autant que ne soit pas aboli ce qu'il cause de souffrance, et le principe du plaisir est la loi de cette maintenance. Qu'est-ce qui fait la nécessité de maintenir une telle cause ?Pourquoi l'objet éternel, dont il n'est pas questionné qu'il fasse le quérir du sujet, ne peut-il être abordé sur le mode de la joie ?

Par ailleurs, la délinéation de ce bien véritable d'avec tous les autres, ceux qui se définissent de l'insatisfaction voire de l'ennui qu'ils portent avec eux, implique un ensemble de présuppositions. L'occasion est de les ordonner d'un trait simple, comme ce dont le discours de l'analyse démontre l'envers: le discours du maître.Mais par là , et pour autant que la chose éternelle requise comme raison de la Joie est l'Autre chose des Biens dont ce discours fait l'ordre et la production, on démontre que le choix des discours est un fait éthique, il concerne les jouissances en tant que divisées. Le discours du maître est celui qui fait ressurgir avec ce qu'elle est d'Autre, la question de la jouissance, dont il ne veut rien savoir, si ce n'est sous la forme de la plus-value. La plus-value est la jouissance dont le discours du maître fait le lit d'une autre jouissance, celle dont les biens font le creusement, et dont elle est l'éternisation requise. Le sens concret de tout appel à l'objet éternel d'une Autre jouissance, c'est d'abord ce qu'il oppose à ce registre d'une jouissance du maître, dominant nécessairement. Le maître n'est pas un fait contingent, historiquement résoluble, il est d'abord un effet de structure, dont la différence, ou le clivage des jouissances

s'opère, à partir du S^a.

Ce dont Socrate fut le nom propre, avec la question qu'il a ouverte, c'estde savoir ce qui mène le sujet dans son acte, pour autant que s'indique dans la jouissance dominante de l'effet du S^amaître, un lieu de négatif, qui, soustrait et rejeté de cet ordre des jouissances dominantes, fait la question du sujet, sous la forme de la question Qu'est-ce que ?

Le discours analytique reprend-il en ce point, et dans les mêmes termes, l'acte de Socrate ? Il s'agit au contraire de marquer que le discours analytique apporte au transfert dont Socrate se fait cause sous le nom de "philosophie" un déplacement, qui d'une part clive l'acte de Socrate de celui qui fait la jouissance dominante, mais qui de plus, donne sur cet acte de Socrate un effet d'interprétation dont se change encore l'effectuation qui s'en opère. L'acte analytique opère un retranchement dont il faut saisir le trait unaire dans ses insistances les plus déterminantes.

Il s'agissait dans ceci de définir l'abolition négativante comme la séparation qui porte le sujet au symptôme dans le discours du maître: Socrate se sépare des biens pour rechercher la cause(le négatif),le lieu de l'éternisé, dans une renonciation qui est en fait séparation d'avec la particularité, et retour à la Chose(I). Puis de là, de saisir la négativation du S^a comme cause de l'être parlant. Enfin, montrer que l'acte analytique reprend la séparation que nous propose Spinoza , en la disant de l'hystérique d'abord, puis à partir de la pulsion de mort, en creusant le lit du sujet dans le dire séparateur. De là conclure à l'analyse comme séparation. Ceci reste à dire.

(I)Ce devait être en fin de compte le seul objet de cette première leçon. La suite ne fait qu'en dissimuler l'échec. Qu'on lise les premières pages du Traité de la Réforme de l'Entendement, où les choses sont dites adéquatement.

POSITION DE L'INCONSCIENT ET LA CAUSE NOMMÉE.

L'acte analytique dans sa forme la plus simple, c'est la position de l'ICS. Qu'y a-t-il là de nouveau ?

Et d'abord pourquoi le nouveau ? Parce qu'il y a le fait du symptôme. C'est dans la mesure où l'on se trouve aux prises avec ce fait, qu'il y a dans l'éthique qqch. de nouveau à l'acte analytique. Ceci suppose que l'on y soit intéressé. On n'y peut être intéressé qu'au titre du symptôme. Pas d'intérêt pour l'analyse si l'on ne part pas de ce fait. Ceci nous enseigne que la structure de la pratique n'est qu'une transformation des conditions effectives du parlant. Hors de la prise dans le symptôme, la question de l'analyse n'a aucun sens.

Le fait du symptôme, c'est que le Sª détermine le sujet. Mais déjà que ceci soit dit est interprétation ,qui suppose l'analyse. Tel est le pas de l'analyse, de dire qu'il y a du symptôme, et qu'il est parole à dire; acte par conséquent de dire cela, et de ce fait , acte du dire. L'analyse, c'est l'acte de la parole, la reconnaissance en acte (nomination) de la division du sujet par le Sª. Donc cette division, nommée.

Poser l'ICS, ce n'est pas l'opération leibnizienne du savoir universel résonant dans le monde. C'est poser le désir de l'Autre. C'est dire, nommer,la cause du symptôme. Mais quelle décision y a-t-il à dire que la cause est inconsciente ? Qu'y a-t-il là de nouveau par rapport à la tentative spinoziste de rechercher la Cause éternelle par delà tous les biens?

De plus, qu'est-ce qui assure l'interprétation dans l'acte, si elle n'est pas ouverte à tout sens ?

Enfin, qu'est-ce qui fait acte dans cette nomination ? Est-ce assez de parler d'interprétation ?

Il faudra reprendre ce concept d'ICS manifestement inadéquat. Une première critique est celle que fait J.D.Nasio à ce qu'il comporte d'un relent de puissance au sens d'Aristote: refus Stoïcien de la latence. Mais il y en a d'autres: lorsqu'on parle d'ICS, on se tient trop facilement

quitte d'expliquer ce qui est ICS, et pourquoi on le nomme. Autrement dit parler d'ICS, c'est désigner qqch., mais d'une manière telle qu'on dissimule ce qui est là en cause.

Nommer l'ICS, c'est nommer le désir de l'Autre. Il n'y a d'ICS que le désir de l'Autre. Pourquoi en est-il ainsi ? Il faut pour le résoudre retourner la question: qu'est-ce qui dans le désir de l'Autre, implique qu'il soit ICS ? ne pas ici se précipiter sur le refoulement primordial, et le recours au passé. Le passé n'est que le mode d'historisation incontournable du sujet. Quant au refoulement, il est à expliquer, justement.

Ce que nous devons dire au moins, c'est que nommer l'ICS, c'est nommer le désir de l'Autre. Ceci semble impliquer que ce désir ait un statut tel qu'il ne soit pas nommable par soi; que pourtant la nomination est l'opération adéquate à ce qu'il soit posé. Mais en quoi consiste cette opération ? Quel effet opère la nomination du désir de l'Autre, eu égard à cette exigence du nommer à quoi il semble résister ?

Au moins un parcours se dessine, qui nous porte de la nomination de l'ICS à la nomination du désir de l'Autre. Ce qui scande ce parcours, nous le dirons certitude de l'interprétation. L'interprétation n'est pas ouverte à tout sens, mais procède d'une certitude. Si ce n'était pas nommé, d'où procède donc cette certitude ? Enfin cette certitude, nous la dirons d'acte. La structure de l'acte, et de l'acte analytique spécialement, implique la certitude comme constituante de son effet. Mais inversement, il n'est de certitude opérante que d'un acte.

La nomination comme ics du désir de l'Autre, est l'opération d'un acte. Cet acte est particulier. En quoi consiste-t-il ? N'y a-t-il pas d'autres registres où ce terme serait plus justifié ? Qu'y a-t-il là de déterminant quant à la pratique à énoncer que la nomination du désir de l'Autre est un acte, et rien d'autre.

Cette série de difficultés, cette chaîne problématique: nommer l'ICS- certitude de l'intervention- acte du nommer- désir de l'Autre ics, n'existe

que d'un seul point dont elle trouve à se tenir: si le symbolique divise l'être parlant, alors l'effet de sujet est contingent, et le sujet est pris dans une parole qui n'a d'effet que d'être dite. Le sujet est l'effet de l'acte contingent d'un dire que rien ne contraint. Rien n'indique que le père existe par sa seule puissance, contrairement à ce que pense Spinoza. Cette contingence de l'opération de la nomination est ce qui fait exister cette chaîne.

Nous voyons que l'intervention du symbolique sur l'être parlant doit être absolument distinguée de l'acte de la nomination. L'effet du symbolique n'est que la division du parlant. L'acte de la nomination, c'est son événement comme sujet dans la reconnaissance de cet incontournable.

Ainsi dire qu'il y a de l'ICS, ce n'est que l'envers de l'acte qui énonce que le sujet est sujet à la division dans la parole. Dire qu'il y a de l'ICS, c'est dire la place du sujet: l'acte dans la parole. Nommer l'ICS, c'est faire place, ouvrir la clairière où le dire peut s'énoncer dans l'acte. Ce faire place est ce qu'opère l'analyste. L'analyste fait place au dire: il autorise que le dire advienne (I). Pourquoi y est-il exigible ? Pourquoi le dire ne viendrait-il pas de soi-même, cause de soi ? Précisément parce que le dire n'est pas cause de soi. Le dire a une cause, et cette cause est dans l'Autre. Il est nécessaire que cette place du dire vienne au sujet dans une réversion qui seule peut l'ouvrir. Le dire étant absdument contingent, sa place ne peut advenir que dans la réversion qui l'autorise. Sinon le dire n'advient pas: effet du refoulement, de sujet insistant dans une division qui, de n'être pas nommée, reparaît ailleurs comme déchaînée dans le retour du refoulé.

Le faire place de l'analyste est l'envers du donner à entendre. Il faudrait montrer comment l'un et l'autre font un certain lit du <u>legein</u>.

Ainsi en nommant, l'acte analytique fait acte, il démontre que l'acte est dans la parole. C'est pourquoi l'acte analytique

---

(I) J.D. Nasio.

est l'acte par éminence: non pas par privilège, mais parce que cet acte, pour autant qu'il n'est que nomination, démontre que l'acte est nomination, que le coeur de tout acte en ce qu'il n'est pas forclusif, est de nommer.

Qu'y a-t-il d'acte à nommer le désir de l'Autre ? Il faut voir que cet acte comporte deux aspects différents: le lieu d'où la nomination est énoncée n'est pas le même que celui où elle est reçue et prend effet. L'intervention nommante ne se formule pas du même moment que le lieu où elle opère. Il faut dire quel'acte comporte un effet d'après-coup. D'où la difficulté de rendre compte de ce lieu d'antécédence d'où la réversion vient à l'acte comme effet de sujet. Ce n'est pas que le discours de l'analyse ait été là à attendre le sujet. C'est que la nomination (re)-vient de l'Autre. Par quelle raison topologique qqchc peut-il advenir d'un lieu où précisément cette nomination faisait défaut ? N'éludons pas la difficulté trop vite. Enonçons simplement: c'est pour autant que l'acte ne peut s'opérer que dans une réversion de la nomination, que l'Un de la nomination qui divise le sujet dans la reconnaissance , est historisé comme venant de l'Autre. La question est alors de savoir <u>si</u> cette historisation est incontournable, et donc quel est son fait de structure. Question en suspens, à résoudre ensuite, et qu'il ne faut pas s'empresser de résoudre par le recours à la supposition.

Quoiqu'il en soit nous pouvons en dire plus: Nommer le désir de l'Autre est acte en ceci qu'il lui fait place; le sujet s'en divise dans la reconnaissance. Mais en quoi ce faire-place est-il acte ? Il faut pour le savoir dégager la structure de la nomination dans son rapport avec l'opération S^{a}.

Le sujet, c'est le vide créé par le coup du S^{a}. Le sujet n'existe que comme ce vide créé. Il faut dire que la haine est la passion du vide. Ceci doit nous indiquer sans plus que l'approche du coeur de vide de l'être parlant est pour le sujet le lieu de la haine. Telle est la castration, en tant que lieu d'échec de l'acte de parole.

Le sujet est abolition de sa particularité dans la négativation constituante de son lieu de vide. Ce à quoi le faire-place donne lieu, c'est au vide. Le faire-place crée le vide du sujet.

. Il y a acte en ce que le sujet est opéré comme lieu de vide du S^{a} dans la nomination. Le sujet s'opère à partir de l'Autre comme lieu de vide, en se-faisant ce vide que l'Autre enserre comme sa cause.

Mais ceci ne suffit pas, car c'est ne rien dire du désir de l'Autre. Pourquoi le faire-place au désir de l'Autre implique-t-il l'acte qui divise le sujet ? En quoi est-il, à ce désir, fait place ? Et quel rapport de ce faire-place avec l'acte de la parole ? Comment l'acte du dire rejoint-il le désir de l'Autre en sorte qu'il soit énoncé que c'était ICS ? (I)

Le désir de l'Autre, c'est le lieu du Même, de la négativation . Il est l'instance de la causation S^{a} du sujet, en tant qu'elle est l'Autre jouissance, ou plutôt, la condition de faille qui fait l'être parlant.

Dire le désir de l'Autre, c'est reconnaître cette place de vide, en acte, en se-faisant le vide lui-même. Ce qui importe dans la reconnaissance, c'est que le sujet se-fasse la faille qu'elle implique. On ne reconnaît que la faille, et l'acte de la reconnaissance, est de se-faire faille, en venant au lieu de ce vide.

Mais ceci implique que le dire, l'acte de parole, est le se-faire par quoi un sujet s'opère domme effet, de venir à la place du vide. Pourquoi en est-il ainsi ? Il faut retourner le problème, et poser qu'il n'est de dire que de cette opération de la faille. Ceci tient à ce que le dire est l'articulation en acte du sujet, sa division en acte de venir au lieu de venir au lieu de la faille. Ici la parole démontre ce qu'elle doit au symbolique, en ce que celui-ci n'est que l'opération battante d'un déplacement recreusant sans cesse la même faille: celle de l'être parlant.

Ainsi, dire le désir de l'Autre, c'est lui faire place. Et ceci implique dans le même acte, le venir à la place du vide. La reconnaissance

---

(I)Ceci est insuffisant. Il faudra dire ce qu'est le désir de l'Autre, et pourquoi le désir se constitue à partir de lui. Mais on ne peut le supposer, sauf à l'élaborer comme supposition. Problème à reprendre.

du désir de l'Autre comme l'Autre causation de l'être parlant, est l'envers de l'effectuation du sujet comme se-faire dans l'acte de parole.

C'est pour autant que le désir de l'Autre est l'opération d'une faille inaugurante, qu'inversement sa retrouvaille dans le dire est de lui faire place, et que dans ce faire-place, un sujet est opéré comme faille.

Nous voyons que l'intervention qui nomme le désir de l'Autre, aussi bien que le donner-à-entendre qui revient de là au sujet dans le se-faire de l'invocation, sont acte. Ils ne sont donc pas simple "désignation" de qqch. d'indifférent, et que la nomination n'affecterait en rien, n'affectant en retour nullement le sujet. La nomination affecte le sujet: il en est l'effet. L'effet de la nomination est un événement de sujet.

L'intervention nommante est un acte en ce que celui qui s'y expose, non seulement divise les jouissances et de ce fait dit le lieu de l'Autre jouissance; mais en ceci que dans cette division des jouissances, le sujet qui s'y soumet s'opère comme séparation.

L'intervention de l'analyste est acte en ceci que dans le "Ce n'est pas moi mais le Logos que vous avez entendu" (I), il s'opère lui-même comme lieu de chute de ce désir de l'Autre. Il vient à la place de ce lieu de chute, et il ne peut tenir sa place de la cause du désir pour l'analysant que pour autant qu'il est venu à ce lieu de vide comme faille d'un se-faire. C'est pour autant que l'analyste opère la séparation d'un se-faire à l'endroit du désir de l'Autre, qu'il peut venir à la place du manque de ce désir pour l'analysant qui s'en divise.

Autrement dit l'analyste ne peut être la condition de la réversion pour l'analysant que pour autant qu'il est lieu de faille, et nommant la faille dans la réversion. Et il ne peut tenir cette place que si la réversion de son acte analysant l'a porté dans le se-faire, à la reconnaissance du désir de l'Autre, ou si l'on veut, à la division des jouissances, et au dire corrélatif de l'Autre causation qui permet le sujet.

L'acte de nommer le désir de l'Autre divise celui qui s'y opère.

(I) J. D. Nasio.

Ce qui s'opère dans cette nomination, c'est d'une part la division des jouissances.

C'est d'autre part de dire l'Autre jouissance comme l'instance de la négativation dont l'être parlant résulte comme abolition de la chose.

Par là, ce qui est donné à entendre, c'est le venir à la place de ce vide que le sujet opère comme réversion, en ce qu'il vient à la place du manque de l'Autre, comme manque: aboli et relevé à l'effet de sujet par ce retranchement.

Ce donner à entendre dans la reconnaissance, revient du dire, en tant que le dire est l'effectuation qui vient à la place du vide, comme effet de sujet .

L'ACTE ET LE RETOUR.

Dans l'opération signifiante, dire ce qui fait acte. Comment l'approche du vide central de la Chose est-elle la condition de la parole, avec ce que ceci implique d'un effet de sujet, lequel s'en assure paradoxalement d'un lieu de retrouvaille au sein de l'illimitation première. Corps -pulsion: le sujet est arrimé comme corps dans la jouissance par l'Autre jouissance.

L'acte ne procède que d'un seul lieu: celui d'une même Chose dont il fait le retour. L'acte est répétition.(*) Ou plus précisément il n'est de nouveauté dans l'acte que pour autant que l'effet d'oubli de la répétition est subverti par un effet qui démontre le retour dans l'acte. Poser l'acte dans la dimension de la répétition, est la nouveauté du discours analytique. Ce qui fait l'acte dans l'analyse, c'est d'abord de dire: qu'il y a du Même dans l'acte. Or la structure de cet acte implique que ceci y soit d'origine voilé. Mais ce n'est pas assez dire. Nous pouvons cependant de prime abordposer que la cause de l'acte, pour autant qu'elle n'est abor-

(I) LA suite le montre, c'est insuffisant. Alors ceci est à corriger. Mais comment nouer répétition et nomination ?

dable que dans le retour, est ICS, que de dire cette cause , est interprétation, nomination de la cause en tant qu'il est de son statut d'être ICS. Alors la question se pose: en quoi de la nommer est-il nouveau.

Il faut pourtant poser que, nommer la cause de l'acte est un acte. Est-ce suffisant, en quoi cette nomination de la cause au coeur de l'acte nous enseigne-t-elle sur l'acte qqch. dont l'analyse ferait le parcours ? Et qu'est-ce qui fait acte ?

Le nouveau est de dire que l'acte, c'est de nommer. Et le nommer est dire-non. L'acte est opération d'un dire-non. Il s'agit de saisir de là comment l'acte opère à partir de la répétition, si l'acte est retour au Même de sa cause.

Si le sujet est l'effet du Sª, il convient de saisir quelle est la conséquence de cet effet. Il est d'abord d'une faille que l'être parlant constitue, et dont il est la seule actualité. L'être parlant n'a d'autre effectivité que l'existence d'une faille dont le Sª dans la répétition fait l'autre face. Cet effet de vide qu'opère la division première, est un incontournable: impossible de n'être pas sujet du Sª, comme tel réel du symbolique.

Ce qu'il faut saisir, c'est que cet incontournable est pourtant différable dans une aliénation où une série de choix forcés ordonnent le sujet dans la jouissance. La fonction de la parole, de l'acte de dire, est l'alternance offerte à cet incontournable de la division première. Plus généralement, l'effet aliénant de la faille du symbolique opère des effets de retour dont la question est de savoir comment un sujet peut y trouver sa place. La place du sujet est celle qui permet d'assumer comme un peu moins qu'ignoble l'effet de déchaînement du Sª. Et l'acte est l'opération d'une telle place, dont la question se pose sans cesse de savoir ce qui le permet. Le fait éthique en tant qu'il est résolution en acte de l'incontournable, est position d'un dire-non qui opère le refus d'un tel effet de rejet de la division signifiante. Le Nom-du-Père est le nom propre d'où s'opère la réversion

qui permet que ce dire-non s'invente, sous la forme de la castration.

Ou bien l'aliénation première et le déchaînement du Sª dans la division de non-sens de l'être parlant; Ou bien le dire-non opéré à partir du Nom du Père et qui fasse la place du sujet dans le dire de cette division, dans la reconnaissance de la faille. Telle est l'alternative radicale qui régle le rapport de l'être parlant à l'incontournable de sa division. Un tel acte de séparation est donc toujours à inventer, si la division ne cesse, et elle ne saurait cesser, l'acte n'y opérant que l'espace d'un sujet, pour autant qu'il reconnaisse cette division. L'acte est reconnaissance de la division inaugurale de l'être parlant, comme effectuation de cette faille: "contre-effectuation". Il n'est pas question dans l'acte d'abolir la division, mais de la reconnaître dans le se-faire qui, portant le sujet dans la parole, lui fait opérer dans le symbolique le Sª du lieu de la faille, dont il se constitue comme division sans cesse, dans la division de la faille.

Mais que l'acte du dire-non qui fait place au sujet porte toujours le nom-du-Père, désigne que l'invention de l'acte rencontre un fait de structure, un impossible (I). Cet impossible, c'est celui du réel du symbolique, lieu d'insistance d'où procède toute invention de Sª en tant qu'elle en diffère dans l'acte l'intenable. Or pour autant que l'existence d'un sujet est la chose la plus improbable, et qu'un père est tenu pour être le principe de l'engendrement, ce que le sujet reçoit de méto-

---

(I) On pourra s'étonner que je me serve toujours du terme de structure. Dans ce que j'écris, il désigne univoquement ce qu'Aristote appelait la "prédication par soi" en l'opposant à la "prédication par accident". A ceci près que, si Aristote situe ainsi le fait de la structure sur le versant de l'Un du Sª, j'accentue au contraire qu'il est de l'impossible: incontournable au nommer. C'est pourquoi ce terme de structure me semble préférable.

nymie dans le corps dont il se sépare, est l'occasion de nommer comme du Père ce qui s'effectue de sujet par la nomination qui fait place à ce sujet dans le nouveau d'une opération symbolique. C'est pourquoi ce peu du Nom-du-Père suffit à ce que l'acte du dire-non soit adéquatement monté en fiction. Et l'analyse ne démord pas de ce peu pour autant qu'il suffit à faire énigme de la nouveauté du sujet .

Comment le nommer peut-il faire acte ? En ceci qu'il relève le sujet au vide qu'il était. Nommer, c'est produire le vide dans l'opération d'un contour S^a. Et ce vide est le sujet comme effet du S^a.

La répétition signifiante n'a pas d'autre cause que le lieu d'incontournable (I) de l'être parlant qu'elle opère. Désigner cette cause comme leMême, c'est dire que ce Même est du réel, ce à quoi l'être parlant est incontournablement confronté: la cause où il se divise. C'est dire que toute pratique en tant qu'elle est une création de S^a se définit de faire le retour de cette cause. Dans la pratique, le sujet s'opère comme division, dans la cause qui le soutient comme vide du réel du symbolique.

La topologie du sujet est celle d'un contour que le S^a opère, du vide qu'il crée. Ce vide n'a d'existence que de l'opération S^a, et il en est la cause. Tel est le réel qui gîte au coeur des processus primaires. Il ne faut pas se représenter les processus primaires comme un réseau entrecroisé au coeur desquels un réel ferait trou, condensant les lignes de force du S^a vers son lieu d'absence. Les processus primaires sont temps. Les processus primaires sont une articulation temporelle à la cause. De même que Kant, par l'introduction de la théorie du schématisme comme méthode, est amené à le poser comme catégorisation du temps, nous devons dire que l'opération signifiante que les processus primaires opèrent est une articulation temporale: le concept, c'est le temps, l'existence comme articulation déplacée d'une faille sans lieu autre que la jouissance. La

(I) Entendons que l'incontournable est donc ce dont il n'y a que contour, et contour obligé, sinon"nécessaire". Pour ne pas introduire ici la question du nécessaire.

métonymie dela faille est une nomination incorrecte d'une topologie qui est temporalité pure, si le temps désigne le battement d'un sujet dans l'articulation signifiante. Et l'ICS est le temps du Sª en tant que le corps y fait manque.

Par là nous pouvons dire que l'acte relève le sujet à l'effet du Sª. Dans l'acte en tant que dire-non, le sujet vient à la place du vide qui faisait sa cause. Il se-fait ce vide, opéré comme abolition, il retrouve la nature de faille que le Sª opérait. L'acte est abolition du sujet en ce que le sujet n'existe que comme aboli, retranché par la coupure du Sª.*

Alors, si l'effet de l'acte est un dire-non, cette division est éthique. L'effet de l'acte n'est pas seulement opération d'un lieu de vide comme nouveauté au sein de l'abolition première. Mais si la jouissance désigne l'effet de disruption du Sª sur l'être parlant, en tant qu'abolition au corps, dans l'effet de division, la jouissance elle-même est divisée, d'emblée, elle s'articule comme choix forcé résultant de la division signifiante, et de l'alternance où l'acte se présente comme nécessité de création. Si l'acte est abolition qui fait le lit du sujet, comme dire du lieu de vide, la jouissance se divise comme l'une et l'Autre de cet effet, où l'Autre jouissance désigne ce qui se joue comme effet de rejet dans l'abolition symbolique. L'éthique est opération de l'acte dans le choix forcé à quoi la jouissance est soumise et dont elle est le résultat, dans la division signifiante.

La structure de l'acte s'appuie donc sur la topologie du retour, si celle-ci désigne le contour que le Sª opère du vide qu'il crée. L'acte reprend comme dire-non de la nomination l'effet de négativation que le Sª porte sur l'être parlant. Si le lit de l'être parlant est fait de ce qu'il soit faille, l'acte porte le sujet à la reconnaissance de la faille. Moyennant quoi il se-fait faille, abolition dans l'acte, qui détourne le non-sens de l'effet Sª de son inassumable, en produisant le sujet comme <u>ce</u> non-sens dans la seconde mort où il s'éternise dans l'abolition de l'acte.

(I) Ce n'est pas clair. Je ne veux pas dire que le sujet disparaît, mais qu'au contraire il s'éternise comme abolition, On ne détruit pas un sujet, parceque le sujet s'opère de la Destruction : elle aura toujours été sa Béatrice.

LE SYMPTOME ET L'ACTE ANALYTIQUE.

Que cherchons-nous à situer ? Ce qui fait l'acte de la pratique analytique. D'emblée nous avançons une position que nous ne mettons pas en cause. Il y a là, inhérente à l'acte analytique, une certitude qui trouve non sa ressource, mais son inscription, dans la pratique. La question est de savoir ce qui nous donne cette certitude condition de l'énonciation, si par ailleurs il est exclu que l'analyse soit une pratique où tout se passe de main en main en silence. Corrélativement, nous voyons se dégager une seconde nécessité du discours analytique: pas de pratique analytique qui n'ait à s'expliquer sur ce qu'elle opère. Un acte analytique qui se ferait dans le silence, est inconcevable. Il y a une exigence interne à la pratique de l'analyse à ce que l'analyste rende compte de sa pratique. On pense pouvoir le justifier à partir de ceci qu'il y aurait une théorie analytique: elle serait régulatrice de la pratique. Ce qui impliquerait cette exigence d'articulation.

Mais nous posons qu'il n'en est rien. Il n'y a pas de "théorie" analytique, et l'exigence interne à cet acte, de dire sa pratique, procède d'une autre nécessité.

Nous l'avancerons de deux points préliminaires. Le premier, c'est que l'analyse énonce qu'il y a acte de la parole. Ce qui est la même chose que de dire qu'il y a de l'acte. Avancer le nommer de l'acte, c'est dire l'acte. Mais c'est aussi l'acte de dire. Ce que l'analyse avance de nouveau, c'est qu'il y a un acte qui est dans la parole, et qui se distingue absolument de l'action. Quelle est la nouveauté de cet acte ? Poser cette question, c'est supposer qu'un acte se définisse d'être nouveau. Ajoutons ce premier caractère qui développe le premier: l'acte change le sujet. C'est en quoi il y a du nouveau. Le nouveau, c'est l'effet de sujet dans la production de l'acte.

Mais dire ceci n'aurait pas de sens, si l'on ne précisait ce qui est nouveau dans cet effet de sujet. C'est de dire que le sujet est la

faille du symbolique. C'est pour autant que le sujet est l'effet du Sª, qu'inversement, dire l'acte dans la parole est un acte. Ce qui caractèrise le discours analytique, c'est de dire que le peu de chose du coup de dés signifiant que le symptôme donne à voir dans son dire des histoires, est la place d'un acte, en ceci qu'il démontre le sujet en proie aux effets de la parole ou plutôt à son absence.

Qu'est-ce qu'un symptôme ? C'est ce qui résulte pour le sujet d'un effet d'absence de la nomination. Le père est celui qui nomme, et qui, à la dérive illimitante que le symbole a fait entrer comme ravissement premier dans le sujet, oppose le non qui lui fait cesse, et ainsi indique au sujet le lieu de son existence dans la parole, lui permettant de reprendre sur soi ce dire-non comme sa propre place de sujet. Le sujet est celui qui dit non, place faite à un vide qui fait cesse à la dérive de l'être parlant.

Ce n'est pas que le névrosé n'ait pas rencontré ce non du père. Mais c'est que, par un effet de structure encore à nommer, ce dire-non ne puisse pas lui être assurable comme le non du sujet. Le névrosé est entièrement soumis à la demande illimitante de l'Autre, sans disposer du principe qui lui permettrait par le dire-non, d'y opérer l'absence de son statut de désirant, pour autant que c'est cette première demande qui l'a porté à l'être.

Comment le névrosé opère-t-il alors avec cette illimitation de l'intervention de l'Autre ? En forgeant des fictions. Ou plus exactement une, toujours la même, celle du père. Il invente le père dans le dire des histoires de son symptôme. Tel est son"proton pseudos". Il y a proton pseudos de la part de l'hystérique en ce qu'elle invente ce qui n'a nulle existence si ce n'est de la création signifiante. Le premier mensonge, c'est de supposer au réel ce qui n'a d'existence que de l'artifice symbolique. Le père est une forgerie de Sª. Mais ce n'est pas n'importe laquelle, et c'est en quoi il importe: il n'y a de forgerie que du Nom-du-Père; le père est la seule création signifiante, parce qu'il est le principe qui de son dire-non, fait le lit du sujet de la parole dans l'illimitation signifiante.

Le père est invention de l'artifice du symptôme en ce qu'il est ce à partir de quoi peut s'opérer la faille qui fait lieu de sujet dans l'effet du symbolique.

La différence spécifique du symptôme , c'est de donner à entendre dans l'artifice S^{a} le proton pseudos du non du père. Il s'agit de savoir pourquoi cet artifice du non du père est monté dans la théorie de la séduction. Ce montage fait la grande nouveauté de tout symptôme, mais aussi son point d'arrêt à la position du sujet, avec ce que cela comporte d'impasses quant au statut du désirant. Quel est l'aspect déterminant de la théorie de la séduction, au point où Freud la formule ? C'est que tout y vient du dehors, inversé dans l'historisation. Le père est le responsable, mais il ne l'est que pour autant qu'il fut la cause de l'événement dans la réalité (I).

En un sens, cette place dans le dehors du geste du père, est la grande force du dire des histoires du symptôme. Elle marque en effet que, le père, son acte est un réel, qu'il ne saurait venir du sujet lui-même. Le sujet n'est pas cause de soi et ne saurait l'être. Il ne peut qu'être causé, d'abord par l'effet du symbolique qui creuse le lit du parlêtre. Puis par le non du père, qui permet que le sujet reprenne sur soi cette faille comme cause de la parole. Le père ne s'invente pas de soi-même. Ce que le proton pseudos du symptôme invente, c'est cet ininventable de la fente inconcevable d'un acte qui fasse du symbolique un S^{a}, qui y introduise le paradoxe impensable d'un acte. Tel est le problème que Kierkegaard s'efforce de penser sous la figure d'Abraham. Le symptôme invente donc sa cause, sous la forme inversée du père, origine du souvenir intériorisé, et cause du mal. (On ne développera pas ce que le père, comme réel dans son acte, noue avec l'invention du S^{a}.)

Mais là où le symptôme s'arrête, et implique un certain mode d'impasse du sujet, une certaine position subjective de l'être, c'est précisément que, en posant que l'acte du père vient du dehors, il laisse le sujet

(I) Autrement dit il est le Séducteur, dont la place de nom n'est reconnue que sous la forme inversée de son geste, et non de son acte. Le geste du père historise l'acte de la séparation.

dans la dépendance de l'autre dans son acte. Le sujet ne peut creuser la place de son acte qu'à partir de la demande de l'Autre, prise comme lieu de regard d'où trancher de l'acte. Telle est l'implication de l'acting-out: faire méprise dans le champ de la demande de l'Autre. Le lieu du sujet estbien ainsi posé, le coup d'arrêt inaugurant du sujet est opéré par et dans la méprise qui fictive le désir dans le désir de l'Autre, mais le sujet trouve cette impasse que son acte le laisse ouvert au ravissement dans l'Autre, en ce qu'il n'est d'acte que moyennant ce dire- non à une demande qui en est la condition. Le sujet dans la séparation reste absent à soi-même, an-esthésie et atopie où ne peut jamais que faire insistance un "qu'est-ce que," sans autre réponse que sa répétition.

Dans le symptôme, le sujet reste à soi-même méconnu, en ce qu'il ne peut reconnaître que son acte se joue sur une autre scène: celle de la négativation constituante de la réalité psychique (Realität)(I). Or le statut de l'acte, c'est d'opérer cette réalité, mais corrélativement de n'opérer que de là. (Il faudrait alors expliquer en quoi de ce fait l'acte ne peut concerner le réel que comme effectivement mis en jeu hors de l'analyse.)

L'acte fait le sujet comme effet de faille, l'opère comme le lieu du dire-non qui en instaure en négatif l'intangible d'une Chose qui se soustrait à toute réalité. Le sujet dans l'acte, se constitue comme la faille qui opère le lieu d'un vide qu'il est lui-même, trouvant dans un vide sa certitude, d'être retranché de toute réalité (Wirklichkeit).

Ce qui fait l'acte analytique, c'est la nomination qui, en disant que le symptôme est un dire-non, y opère l'acte que c'était, et permet dans la réversion de la reconnaissance, que le sujet se-fasse effet de son acte, dans le dire-non qui lui ouvre l'acte de parole comme lieu de son insistance. L'acte analytique, en nommant l'acte dans le symptôme, y opère l'acte de la parole. Il permet que se fasse l'acte dont le sujet reconnaisse la parole dans l'acte, reconnaisse la place d'Autre chose comme la cause où il se divise et en quoi il consiste. L'acte est ainsi inversement acte de la parole, reconnaissance en acte: duréel du symbolique, de

(I) Ceci nous ramène trop à l'idée de la distinction imaginaire-symbolique, qui fait ici l'en-cause et le non-nommé.

ce que le sujet doit à la parole dans son existence au dire-non séparateur, de la place de vide négativant en quoi il consiste dans l'opération du S^{a}, d'une Autre jouissance en tant que la jouissance se divise, et qu'il y a une jouissance du dire, dont la faille de l'Autre fait la cause: qui fait le lieu du sujet.

Cecinous permet d'introduire le second point préliminaire de cette position de l'acte analytique: c'est qu'il procède de la certitude du Nom-du-Père. Si l'acte analytique peut en un sens être préliminaire à toute théorie, c'est qu'il s'assure de qqch. qui hors de toute question, se supporte par soi-même comme certitude de l'acte. Bien loin que le Nom-du-Père soit de première élaboration en psychanalyse, il est après-coup, mais ceci uniquement dans la mesure où il était ce qui s'opérait d'une certitude de l'acte. Mais qu'est-ce que cette certitude de l'acte, si c'est la certitude du Nom-du-Père ? Comme toujours en ce qui concerne ce nom, le génitif est double. C'est le lieu de nous souvenir en effet avec Heidegger que le concept précartésien de la <u>certitudo</u> est objectif: la certitude d'abord n'est pas du sujet, elle est dans l'objet dont elle tranche. La certitude du Nom-duPère, ce n'est pas tant celle de l'acte analytique, que, d'abord, celle que le Nom-du-Père incarne et qu'il fait passer dans le réel. Qu'est-ce donc que la certitude ? C'est la séparation. Et le Nom-du-Père est l'acte de la séparation en tant qu'il procède du réel du symbolique. Ce n'est que pour autant que l'acte analytique est séparation, qu'il trouve dans la certitude "objective" du NdP à s'assurer de ce qu'il opère: il opère à partir d'une séparation première, qu'en la reprenant, il sanctionne comme division du sujet dans l'acte de parole.

L'acte du père est de (se) séparer (I). Mais en se séparant, et pour autant qu'il l'a fait dans l'acte de parole, il est pour celui qui se trouve, de cette parole, nommé, cause de la séparation, donc père. Est père celui qui se trouve opérer la reconnaissance de son acte pour le sujet qui

(I) Il est clair que si le père n'existe pas, ceci n'est qu'une belle histoire. Alors quel est son statut, et sa nécessité ? C'est à reprendre pour en défalquer le songe.

s'en sépare de ce fait. ce "lien le plus intime du père au fils", le réel du symbolique (✱), c'est la séparation en tant que la séparation du père dans l'énigme de sa mort où insiste la question de son désir, est la seule cause de la séparation du fils, en tant qu'il est le séparé. C'est pourquoi le père est le père-mort: si la mort est l'enjeu et le signe de la séparation du sujet. Mais c'est peut-être aussi pourquoi le père n'est personne. Le père est un Nom en ceci que nul être ne l'incarne, si ce n'est comme mort. L'intervention du père se fait donc toujours en son nom, en sorte que <u>ce n'est pas lui</u> qui le fasse. L'acte analytique opère du N.d.P., mais n'est pas la position d'un père.

Il reste à savoir quelle est la différence spécifique de l'acte analytique avec l'opération du père. Peut-on aller à dire que l'analyste opère cette fonction ? C'est ce qu'on ne saurait soutenir en aucun cas si nous devons prendre au sérieux la distinction élémentaire (dé-cisive) de l'interprétation et de l'effet de suggestion. <u>Comment l'acte analytique opère-t-il l'effet de la nomination</u>, en sorte qu'on ne puisse pourtant pas dire qu'il soit la décision inaugurante de l'opération du Nom-du-Père ?

(✱) Ce que je dis , c'est que la réalité psychique est le réel du symbolique, ou encore ce "lien le plus intime du père au fils" dont la question posée par le De Trinitate est de savoir comment une femme y a rapport. J'ajoute que cette réalité est le "cas éminent" du réel, qui ordonne tous les autres comme impossibles. Tel est mon platonisme.

Je développerai ailleurs ces identités dans ce qu'elles ont de discutable.

PLUTOT MOINS MAIS MIEUX.

Devons-nous dire que l'acte analytique donne regain au père, de cette raison qu'il est seul à le nommer ?Si nous devons supposer qu'une pensée juste est celle qui suive le mouvement de notre époque: couper les ponts,est-il juste alors de nommer le père dans l'acte ? Ce nommer est-il conforme à une juste position de l'acte ? Ou bien venons-nous une fois de plus occulter que l'acte ne s'opère que comme faille de l'être parlant, sans autre raison que la jouissance ? Tel est l'enjeu de l'incidence du Nom-du-Père dans l'acte analytique.

Or nous affirmons d'emblée et de ce qui fait acte, que de nommer le père est nouveau, et que ce mouvement, s'il fait obstacle en effet à l'horizon contemporain, le fait au titre de l'effraction de l'acte. Il est d'un acte, et nouveau de ce fait, de poser un tel nom. En quoi ? C'est relever d'abord l'oubli dans la pensée de l'époque. Or l'oubli n'est pas l'abolition. Il est le retour du refoulé. La structure subjective du retour du refoulé est l'égarement, l'absence de marque. Encore suppose-t-on déjà là beaucoup, de ne pas dire cette absence objective, cas de la forclusion, où c'est le réel qui fait retour.

Ceci démontre que le nommer du père ne peut procéder que d'un discours particulier, et plus avant, d'une éthique. La position du NdP correspond à une question sur l'éthique. Dire cela est déjà faire obstacle à l'oubli. A quoi sinon à qui ce nommer répond-il ?

Qu'est-ce qui fait la nécessité du NdP ? Ce qui est en cause, c'est l'effet du symbolique. Cet effet dans sa racine, est d'éradication à tout sens. Non pas qu'il existât auparavant un sens rendu insensé par l'effet du langage (perspective herméneutique), mais le Sª produit l'être parlant comme non-sens dont le sens effectué par la création Sª fait le nouveau dans le retour de cette faille. Cet effet, je le désigne sous deux aspects corrélatifs qui sont: l'illimitation de la production Sª dans son envers d'abolition; et un effet forclusif qui, loin d'être rejet du sujet, est

au contraire constitution du sujet comme lieu de rejet de l'être que le Sª opère. L'être n'est pas accessible dans un laisser-être, mais dans son rejet. L'être, c'est sa forclusion inaugurante.

Ce que représente le NdP, c'est de donner au sein de cette déraison constituante de l'être parlant, un lieu d'arrêt à la contingence originaire. J'appelle contingence ce qui pourrait n'être pas: ilapparaît que l'être parlant ne se définit que d'un soubassement de néant, comme abolition virtuelle de sa place dans le discours .

Le NdP est nécessaire en ceci qu'il donne lieu au sujet, lequel est contingent par son origine. L'opération du NdP, création d'une chance de sujet au sein de l'être, est le coup de dés qui fait arrêt à l'illimitation symbolique constitutive. La nécessité du NdP est donc exceptionnelle: elle est hypothétique au sens de Leibniz, elle pourrait aussi bien n'être pas. Rien n'implique que le Nom-du-Père opère son coup d'arrêt créateur, et la "clinique" est là pour témoigner dans le réel du statut créationniste de cette opération du nom.

En effet, il n'y a pas de conception possible du père hors d'une perspective créationniste. Ce que l'opération du Sª crée, c'est un vide. C'est ce que creuse le père: le vide de l'être parlant, opéré comme sujet. Le NdP dit au sujet (et l'opère de ce fait) quel est son principe, l'arrime à la loi qui est la sienne: celle d'un vide constituant au sein du déchaînement Sª.

La fonction du NdP doit donc être pensée dans les termes d'une aliénation déterminante de l'effet éthique de l'opération du symbole: ou bien l'effet illimitant du symbolique;-ou bien l'exigence d'arrêt qui fait le Moins-un, place du sujet, d'une faille nommée où l'être parlant retrouve son réel. Le NdP est cette place faite au sujet.

Si cette fonction peut manquer, cela va donc de soi. L'opération du NdP étant exceptionnelle,elle n'est qu'éthique: il est clair que d'énoncer la fonction du NdP relève de l'éthique d'un discours, mais

de ce fait, qu'il y a d'autres discours où cette éthique n'a pas lieu: ce qu'on appelle le fait social. Tout fait social est de sa structure, agencé à quelque forclusion de ce nom.

La question est de savoir en quoi ce dire de la loi du Sª permet qu'en soit opéré un sujet. Bref, comment le génitif objectif peut-il faire retour en génitif subjectif, dans la reconnaissance inaugurante de la place du sujet ? comment l'énonciation de ce nom opère-t-il en retour le sujet dans la parole ?

Qu'il y ait exigence à ce que le dire n'aille pas sans dire (I), s'explique de ce que le Sª ne creuse qu'un vide, n'existe que dans un acte. Le vide n'est pas un subsistant mais un existant (2) qui ne se maintient que comme répétition en acte. Et cet acte est place faite d'un sujet. Le sujet n'est opéré que d'un dire de la faille.

Mais surtout, quelle exigence y a-t-il à ce que le dire soit opéré <u>comme</u> venant du père dans son nom ? Pourquoi ce dire ne serait-il pas du sujet sans plus ? Ici encore se démontre le créationnisme Sª: il n'y a de Sª que dans une invention de savoir. Mais dans ces conditions, le NdP n'existant que d'une telle invention, n'existe pas par soi: il n'existe que pour autant qu'il est opéré, et de ce fait, il ne peut l'être que d'ailleurs, d'une cause excentrique au sujet , puisque le sujet non seulement n'est pas cause de soi, mais ne l'est pas de ce qui le refend, encore qu'il le produise. Le NdP n'est énonçable que d'un Autre lieu.

Dans ces conditions, pourquoi ce nom est-il un dire-non ? Les raisons en sont diverses et difficiles à nouer.

D'une part, la structure du dire-non est de faire trou dans l'illimitation symbolique. Cette place faite d'un lieu de découvert, est l'inaugural de la négation, d'où s'ensuit que le dire de ce lieu, en tant qu'il tient au dire, porte le nom de la négation.

(I) J.C. Milner.

(2) Je ne prends pas ces termes au sens de G.Deleuze. Cf.sa Logique du Sens.

Mais de plus ce dire-non désigne ce qui, en opérant le sujet comme retranchement à l'individualité naturelle, le constitue comme abolition au corps, indiquant ainsi et faisant la place du lieu d'insistance propre de la dimension du sujet: une Autre juuissance, celle du négatif, dont l'Autre scène articule le montage. Le dire-non est l'opération du négatif comme jouissance de l'Autre, place faite au sujet.

Enfin pour autant que cette place faite d'une Autre jouissance, un "espacement" est opéré dans l'illimitation Sª, qui y indique et y produit le lieu du sujet comme effet de vide. Cette opération du dire-non est refus de renoncer au réel (contrairement à une idée reçue). Kierkegaard a énoncé ce mouvement de relève par quoi l'opération du dire-non est refus de céder sur le réel de l'Autre jouissance: il y a une telle jouissance, et le nommer, est s'impliquer en acte dans le lieu où elle insiste, comme relève au réel du symbolique.

Nommer tranche les mauvais songes (1), en ceci que c'est dire la ligne de faille de la structure, et désupposer l'effet du Sª. Le dire-non évacue l'Autre du Sª, et partant, fait place à ce que le sujet reconnaisse la structure de faille qu'il est comme parlant. Le nommer éradique l'Autre du songe Sª. C'est à cela qu'il dit non: à la supposition de l'Autre. Ainsi en faisant place à ce que le sujet advienne dans le dire, il abolit l'ombre du père en ce qu'il désuppose que celui-ci soit cause de la souffrance. Que reste-t-il du père ? Un nom, effet de Sª, et quoi de plus ? Qu'en est-il de celui qui s'opère dans ce nommer ? faut-il le taire sous peine de le supposer père ?

Faut-il dire que le NdP est invention de Sª ? On voit le malaise de soutenir une telle proposition: le NdP au contraire n'est-il

---

(I) Place d'un problème en cours.

pas opération au sein de cette production d'un peu moins de Sª? Faire en sorte que le semblant recule. Si la position éthique du NdP est d'opérer l'En-moins du sujet au sein de l'universel du semblant , faut-il pas dire alors que le NdP ne s'invente pas ?

De plus si nous le disons invention, ne butons-nous pas sur cette difficulté qu'après tout, il était déjà là à attendre l'acte de la nomination ? Dans l'analyse, il est en tout cas exclu qu'on le dise simplement inventé. Plutôt devrait-on le dire découverte de l'acte analytique. Mais ceci ne peut cependant pas nous convenir , pour diverses raisons qu'on ne peut développer . L'alternative entre découverte et invention est quant au registre du Sª, absolument non pertinente. Ainsi, dire que l'analyste fait partie du concept de l'ICS, va-t-il plus loin que d'énoncer que Freud invente l'analyse et découvre l'ICS.

Ce qu'il faut dire, c'est que si le sujet est l'effet du Sª dans l'acte, il n'y a aucune latence. Alors, ce que le Sª opère dans l'invention, c'est cela qu'il découvre. L'invention n'est pas le corrélat d'une découverte quelconque, quelque soit le lien que l'on suppose entre ces deux termes. En ce qui concerne la pratique du Sª, l'invention, c'est la découverte. Ou plus exactement, le Découvert que l'invention de Sª opère comme le lieu du sujet. Le sujet est opéré comme lieu de découvert du Sª. Il est le lit fait de l'être, par la faille de l'invention Sª. La création Sª creuse un vide qui est le découvert du sujet. L'en-trop fait le lit de l'En-moins.

L'acte de la nomination procède selon la topologie créationniste du Sª, sans cependant lui être identique. L'acte opère un retranchement du semblant jusqu'à l'os du sujet de la parole. Ce que le sujet est comme parlant, l'acte l'opère en désupposant ce qui, du semblant, fait obstacle dans la supposition à ce que le sujet soit opéré comme faille. Là où la supposition Sª instancie l'Autre au compte duquel est viré l'acte, l'acte de nommer fait place à la reconnaissance du sujet dans l'acte de dire.

L'effet de la nomination procède bien de la structure du S^{a} ,mais d'une manière telle que l'En-moins qu'il creuse soit opéré comme lieu du sujet par le retour du nom. Le réel du symbolique, en tant qu'il fait le noyau d'où s'ordonne l'acte du dire, est resserré dans l'acte de nommer, comme cause du dire, dont le sujet s'opère en réversion, dans le dire en acte.

Que l'on interroge alors si l'acte analytique est distinct de la nomination du NdP, nous trouvons que ce rapport est réglé par une antinomie. D'une part en effet l'acte analytique suppose cette nomination comme sa condition: pas d'analyse qui ne procède de son opération effectuée. Mais par ailleurs, elle énonce que le père n'existe pas et n'en fait que le S^{a} d'un effet d'arrêt.

Ce n'est pas que pour le névrosé l'acte du père n'ait pas opéré, mais plutôt que sa figure ne soit que trop présente. L'interprétation consiste à évacuer cet en-trop pour faire place dans la désupposition de l'Autre, à ce réel: du sujet divisé dans le dire.

Dire: il y a du réel, et s'aveugler dessus à ce point, voilà qui est fécond. Telle est la position du père, qui ne veut rien savoir de la vérité. Pourvu que de là il y ait acte, qui trouve de cette parole porteuse de sommeil sa condition: au coeur de l'acte il y a le dire-non du père qui a fait savoir l'interdit de s'interroger sur l'outrepassement du S^{a}. Arrimant le sujet au réel, et partant, à une certaine limite. Le père est celui qui donne l'ordre de dormir, par son dire-non. Toute tentative d'éveil ne porte-t-elle pas sur ce mauvais songe de l'hors-limite. Alors il faut/faux limiter. Tel est l'acte du père. Sans raison. Parce que raison. Que le sujet dans l'acte dorme vraiment, tel est l'étrange de ce dire-non.

Que le père n'existe pas, tout dire-non l'invente.

Parce que le père éperdu quête sans raison dans l'obscurité, et ne

supporte pas d'être détourné de son chemin par rien. Chemin qui le mène dans la nuit qu'il ne veut pas voir, et où il entraîne, lui veillant, ceux qui veulent dormir, sortis ainsi de l'égarement. Mais le père veille sans le savoir. Et ce qu'il ne veut pas, c'est d'être ni détourné de son erre, ni réveillé à elle, car sinon, quoi le retiendrait du sans-raison dont il fait son frayage ? Que le père ignore, est condition pour qu'il continue à supporter l'inassumable du chemin: l'erre.

Ainsi disant non, pour rester sur son erre, en sorte que veillant dans la nuit, nul ne sache ce qui le mène, sauf d'une même question (mais il n'y a pas deux pères, car il n'y a pas deux chemins, mais aucun. Le chemin est le vide).

SECONDE LEÇON : LA CONSTRUCTION FREUDIENNE ET SA RÉALITÉ

LE SYMPTÔME, LE TRAUMATISME.

Une fois de plus, partir de la pratique. La pratique n'est pas l'expérience. Si les idées justes viennent de la pratique, elles ne viennent d'aucune expérience. L'expérience n'est que l'occasion de la pratique. Mais à vrai dire, ce qu'il faut avancer, c'est que les idées justes viennent du pratique. Le pratique, est la loi du S^a. Bien loin qu'il soit donné à l'expérience, il en ouvre la possibilité. Il lui est inaccessible, et pour tout dire, il en est la faille régulatrice. Le pratique règle l'expérience, et non l'inverse. Et si le pratique est exigence d'articulation du sujet dans l'acte, ceci ne tient à nulle déterminité du pratique dans l'expérience, mais à la formemême du pratique, de n'être que l'articulation infinie d'un sujet dans sa division. Quiconque aura lu Kant pourra bien en retenir cela. L'origine de la pratique, c'est le Nom-du-Père, et non l'expérience. C'est pourquoi il y a de l'ICS, champ du pratique en tant qu'ombiliqué à cette instance, sous la forme de la"réalité psychique": le réel autrement dit.

Du pratique, que pouvons-nous nous enseigner ? La pratique analytique cerne du trait dont elle constitue son champ un terme qu'elle pose comme problème: <u>le symptôme.</u> Le premier acte de la pratique analytique, c'est de reconnaître le fait du symptôme. Nous avançons que cette position est nomination: le discours analytique nomme le symptôme. En quoi cette nomination tient-elle au pratique ? En ce que le symptôme est par l'analyse posé comme S^a. Et le S^a est le signe d'un désir qui est nommé: désir de l'Autre. De dire dans le symptôme le désir de l'Autre, tel est l'acte inaugurant du discours analytique. Et ce désir de l'Autre est le désir du père, pour autant que le désir que le symptôme véhicule est celui de l'hystérique. Sans doute ce terme du désir du père est-il énigme, et inadéquat. Mais la question que pose le symptôme est au moins de savoir en quoi le sujet dépend d'un tel

nom, à défaut d'un désir.

Le symptôme donc fait signe. Il fait signe d'un réel. Et de ce réel, il énonce qu'il serait le traumatique. Qu'est-ce qui traumatise ? Et pourquoi le symptôme insiste-t-il d'un réel ? Il convient de renverser d'abord les perspectives: si le symptôme est enseignant, c'est en ceci qu'il nous démontre en acte qu'il n'est de discours que du réel, mais d'un réel/impensable, si ce n'est sur le mode du trauma. Toute pensée s'ordonne à un réel. Là est le premier pas du symptôme.

Mais de plus, une mutation nous importe qui est celle, fondatrice, de la refente propre à l'acte analytique: le symptôme, de ce réel, dit qqch. qu'il énonce comme théorie de la séduction. Or l'acte analytique ne|commence que de la refente qui, de ce qui est en jeu dans ce dire, défalque le proton pseudos dont le réel fait la question. Ici s'ouvre la question de ce qui, du symptôme, fait le réel, avec l'acte qui le refend. Ceci ne suffisant en rien à évacuer la question de ce qui se disait dans le temps premier du dire du symptôme.

CE QUE FREUD NOMME ET CE QU'IL CONSTRUIT.

Qu'est-ce qui porte Freud à poser comme instance dernière de l'être parlant la répétition ? Cette question, nous ne saurions la résoudre, ni même lui donner sens , si nous ne cherchons pas à quelle occasion elle fait pour F. insistance.

Le premier pas de l'acte par quoi F. instaure le discours analytique, est assurément la reconnaissnce du fait du symptôme. Mais ceci en le posant pour ce qu'il est: le fait du sujet dans sa division dans le Sª. Qu'est-ce qu'un symptôme, est ce qu'on dira plus avant.

F. pose ce fait du symptôme dans une connexion originaire dont tout le problème est de dire la portée. Or le décisif est que ce fait du symptôme est par lui posé dans sa <u>cause</u>.

Ce qui fait l'inlassable du discours analytique, c'est la position

de la cause du symptôme. C'est ce que Freud avance dans le terme énigmatique du traumatisme. La cause du symptôme est le traumatisme. Ainsi F. nomme la cause de la souffrance. Mais qu'est-ce qui traumatise ? Une représentation inconciliable, et elle l'est parce que sexuelle. F. fait du sexuel la cause du symptôme, en tant qu'il est l'inconciliable.

Il reste à expliquer en quoi le sexuel traumatise. On ne peut le ressaisir que si l'on avance avec F. que ce sexuel est monté dans une fiction qui lui donne cours: celle de la théorie de la séduction. Ce qui traumatise, c'est la séduction du père.

Or le fait décisif est pour nous , que F. en vienne à reconnaître que la théorie de la séduction est une construction, dont le renversement par lui comme proton pseudos ouvre la dimension de l'acte analytique.L'analyse est inaugurée de ce renversement. Mais en quoi ?

Devons-nous avec F. tenir que le sexuel soit la causedu symptôme, en tant qu'il est l'inconciliable ? S'il en est ainsi, il existe de la représentation inconciliable au symptôme une chaîne de raisons, qui dans la théorie de F. porte le double nom: d'ICS et de substitution. Remarquons ces deux points décisifs: le sexuel est du réel, et l'ICS est le lieu des chaînes de raisons qui nouent la représentation inconciliable au symptôme.

De ce fait il s'ouvre, de l'événement supposé du traumatisme, au symptôme, une "faille", que la position de l'ICS vient combler. L'ICS est pour F. une construction, et la théorie du symptôme come substitution ne se soutient que de cette supposition, comme son envers.

Notons d'ores et déjà que de ce fait, ce n'est que pour autant que le traumatisme eut lieu, que l'on peut dire que le symptôme le répète. Il n'y a de répétition que sur la supposition d'un réel qui eut lieu.

Or le renversement freudien, qui défalque du traumatisme sa dimension de premier mensonge, a cette conséquence, que le réel s'en évanouit de prime abord. Dès lors la question se pose: qu'est-ce qui se répète, et peut-on parler de répétition , si rien n'est répété, qu'une fiction origi-

naire ? Dès lors y a-t-il même un réel, si nous devons penser que le traumatisme se réduit à la fiction de l'hystérique, ou au fantasme ? Chose curieuse, l'acte même de refente par lequel F. instaure la dimension de l'analytique, menace d'abolir le concept même à quoi l'analyse s'ordonne, et l'exigence de ce discours, de ne tenir qu'au réel.

En effet si l'événement originaire est un premier mensonge, comment dans ces conditions peut-on parler de <u>répétition</u> ? Il faudrait conclure de prime abord que la répétition est originaire,et que le premier mensonge de l'hystérique ne se distingue en rien du retournement freudien qui le nomme comme se répétant dans le symptôme.

De ce fait égalememt, la théorie de l'ICS s'effondre et avec elle la notion de substitution, puisqu'on ne voit pas ce qui autoriserait à supposer qu'il y ait quoi que ce soit du réel hors d'une substitution générale, mais se substituant à quoi ?

Or tel n'est pas l'acte de Freud.

Non seulement Freud ne prend pas le parti de conclure à une répétition sans origine, mais tout à l'inverse, l'éradication du réel du traumatisme est pour lui l'occasion d'établir cela qui se trouve menaçé par son renversement: l'ICS. Il faut souligner que l'ICS est pour F. la construction paradoxale qui vient répondre à la menace d'effondrement du symptôme par la découverte que la théorie de la séduction relève du songe.

Le coup de dés freudien est de poser qu'il existe une <u>réalité psychique</u>, ou plutôt, un autre réel que celui du traumatisme. La réalité psychique Ics, est le coup d'arrêt freudien à la doctrine d'une substitution générale que l'absence soudaine du réel du trauma impliquerait. Tout le discours analytique s'ordonne à un tel coup d'arrêt.

Nous voyons ainsi ce qui fait le vrai scandale de la nomination par F. du sexuel comme cause du traumatisme: le sexuel, c'est le coup d'arrêt de la nomination freudienne. Dès lors le problème se pose: si l'ICS est la construction de F., et si cette construction ne se soutient que de cette position que le symptôme est répétition d'un réel, quel est le réel du sexu-

el, si nous devons montrer que son agencement est celui du premier mensonge hystérique? Est-ce que cette cause est du réel ou non ? Et ne doit-on pas dans ces conditions tenir que la cause en tant que sexuelle est une construction de Freud ?

Il est notable que ce soit à quoi F. se refuse absolument. Et certes nous pouvons au moins en saisir la raison a contrario, si nous voyons que la position de l'ICS et par conséquent la possibilité d'interpréter le symptôme comme Sª s'effondre avec le retrait de sa cause. Il faut à F. une cause, et cette cause est du réel, en aucun cas une construction. Devons-nous ici soutenir la position de F. ? Nous affirmons qu'il est inhérent au discours analytique de maintenir cette cause, mais ainsi nous tranchons de son réel. Faut-il distinguer avec F. le réel et sa construction ?

Nous voyons que la construction de F. ne se confond d'aucune façon avec sa nomination de la cause. Autre chose est de nommer la cause du symptôme, autre chose de construire la théorie de cette cause. Comment la nomination et la construction se distinguent-elles ? Nous dirons en première approximation que la nomination indique un réel, dont la construction fait l'artifice.

Mais nous ne devons pas manquer de discerner que cette position par F. de la cause réelle du symptôme est celle de la réalité psychique. Le réel dont il s'agit n'est pas de l'événement, il est d'un autre réel, où le premier mensonge de l'hystérique est d'une structure non seulement compatible, mais appelant "nécessairement" le lieu d'un Autre réel. Quel est ce réel, en tant qu'il s'entrecroise à la structure d'une fiction, en sorte de constituer ce réel de la nomination de F., celle par où il inaugure le discours analytique ?

Une fois de plus il faut nous reporter à la structure du premier mensonge. Cequi y est en jeu, c'est le père en tant que séducteur. Or si nous constatons que cette fiction est celle dont se dit la cause du symptôme, il faut demander en quoi: en tant que son geste est la cause d'un

refus. L'hystérique est prise dans le refus du corps pour autant que le père l'a séduite (I).

La séduction du père est la cause du symptôme. Qu'est-ce qui se dit là ? Qu'est-ce donc qu'un symptôme ? Nous voyons se nouer l'incidence du père comme ce qui fait la raison du réel, au symptôme comme répétition.

Le symptôme n'est posé comme répétition que pour autant que lui soit assignée une cause. Et cette cause est le sexuel. Dans l'espace ouvert de la faille qui clive le symptôme de la cause dont il est le substitut, se développe pour F. une chaîne de raisons qui, partant de la nomination de la cause comme sexuelle, nous permet de penser cet intervalle de scansion comme le lieu de l'ICS, et l'espace d'un série de substitutions dont le symptôme n'est que la transformation dernière. Cet espace est aussi bien celui qui donne le coup d'arrêt permettant de poser la répétition, il est le réel de la réalité psychique. Entre la Pc de la représentation inconciliable du sexuel et la venue à la Cs du symptôme, s'ouvre la faille de la construction freudienne de l'ICS. Il faut constater qu'en l'occurence, cette supposition par F. d'un tel espace est homogène à l'ordre des raisons qu'il produit, puisque cette supposition est celle d'une substitution de pensées ICS.

Si nous devons penser que ce que F. nous désigne est du réel, il nous faut remarquer que le symptôme se trouve soumis à l'enchaînement de deux ordres de réel distincts: celui du réel premier, inaugurant, de la cause comme sexuelle, dont la question reste instante si

---

(I) Il faut remarquer l'étonnant renversement qui s'accomplit comme sous un voile, et qui, du père comme séducteur de l'enfant dans le premier mensonge de la Neurotica, fait virer au père interdicteur supposé du Complexe d'Oedipe. Ce mouvement constamment tû, est plus que raison du renversement qui fait passer Freud à sa théorie du Complexe d'Oedipe: il y a là un reste dissimulé du songe de Freud.

le retournement instaurant de la réalité psychique la maintient ou non, dans le cas où elle se réduirait au proton pseudos de l'hystérique.

Mais il nous faut une autre question , qui est de savoir comment l'acte de Freud s'enchaîne à l'ordre des raisons dont il ouvre l'espace.

D'une part pour Freud, l'existence de la cause du symptôme comme le réel inconciliable ne fait pas de doute. Ainsi si F. assigne à l'ICS le statut de construction propre à combler la faille qui s'ouvre de la position de la cause, il reste que la cause est d'une nature absolument réelle, et qu'il n'en met pas en doute l'artifice. C'est là que nous avons deux ordres de réalité distincts, comme on l'a noté plus haut.

Or la question qui se pose , est justement de savoir ce qu'il en est de la réalité de ce premier réel de la cause, si le retournement freudien le défalque au titre de premier mensonge ? Qu'est-ce qui est inhérent à l'acte de F., de le maintenir comme réel ?

De plus à supposer que nous doutions du réel d'une telle cause, il reste que nous maintenons l'hétérogénéité à elle de la réalité psychique. Quelle est la différence de type de ces deux constructions de F. ? Notons que de prime abord, pour autant que l'instauration de la construction de la réalité psychique résulte du proton pseudos retourné, nous serions portés plutôt à tenir celle-ci pour le seul réel. Notre mouvement sera-t-il justifié ?

Allons plus loin. Si nous devons penser que la position du symptôme en termes de répétition tremble dans sa cause, si la cause originaire n'est qu'un proton pseudos de l'hystérique, tout de la construction de F. n'est-il pas fiction ? Ne faut-il pas conclure qu'il n'y a pas d'acte analytique, ou ce qui revient au même, que le montage du discours de l'hystérique comme premier mensonge donne la structure de tout dire, et que l'acte analytique, s'il existait, n'en différerait en rien ? Il nous faudrait de là conclure à la répétition générale: représentation sans origine

et sans cause autre que l'artifice du semblant, dans laquelle l'acte analytique n'aurait aucune autre particularité que d'avoir inauguré cette répétition dans l'histoire, en ayant manqué sa généralisation.

C'est précisément à quoi l'acte analytique en tant que retournement du premier mensonge s'oppose. L'acte analytique consiste dans le fait de ce dire-non à une généralisation de la répétition du premier mensonge. Mais avant d'en dire plus sur la raison de ce dire-non, il nous faut éclairer la structure qu'il comporte.

Il résulte d'abord de ce qui précède que, posé ce dire-non, on ne peut en aucun cas dire que la position de l'ICS soit une fiction. L'ICS n'est pas fiction mais construction. Qu'est-ce donc qu'une construction au sens de F., si elle n'est ni artifice ni hypothèse, ni même invention ? C'est ce qu'il nous faut éclairer.

Mais surtout, pour autant que la cause du symptôme permet l'ouverture de cet espace, mais que sa réalité est ce qui n'est pas tenu pour douteux , il faut marquer que l'acte de F. est nomination. F. nomme la cause du symptôme, et construit L'ICS dans la faille ouverte par son interprétation.

Qu'est-ce que nommer, si ce n'est construction ? Telle est l'énigme de l'acte de F., ouvrant avec le discours de l'analyse, la possibilité de l'acte analytique. L'acte analytique est inauguré de la position de la cause du symptôme. Nommer, c'est donner un point d'arrêt à la dérive du Sª, lui assigner un réel. Ce qui exclut que le Sª soit un ordre de fiction sans raison, c'est la nomination. Il faut bien discerner que, dans ces conditions, loin que L'ICS soit le préalable de l'acte, il en résulte comme l'espace que l'acte ouvre. Or chose étrange, c'est cela qui lui confère (à l'ICS), sa réalité. Si l'ICS est l'espace de la substitution du Sª, on pourrait à un double titre être porté à le tenir pour fictif éminemment: d'une part comme supposition de l'acte analytique, de l'autre, en tant que, étant le lieu du substituable, il serait éminemment le

lieu du fictif sans raison autre que son propre développement de répétition générale .Ce que F. nous montre, en le caractérisant au contraire comme construction, c'est d'une part que cet espace est une réalité, et que l'ordre des substitutions s'y ordonne à un réel, et à rien d'autre. Il n'est de pensées Ics qu'ordonnées au réel de leur cause, quand bien même elles se définiraient d'y faire substitut selon l'ordre de la "défense". Toute pensée Ics n'évite jamais que la même cause: la sienne.

Qu'est-ce dans ces conditions qui fait obstacle à l'abolition du concept freudien de l'ICS, à l'instauration en lieu et place d'une doctrine de la fiction générale ? Bien évidemment rien. Aussi cet espace est-il ouvert à tous les exploits, et nous en verrons bien d'autres.

Mais ce que l'acte de F. nous enseigne, c'est que ce qui fait obstacle à concevoir le Sª comme fiction, c'est la nomination. La nomination est absolument différente de l'artifice Sª. Elle dit non à cet artifice, et y fait place à un réel, qu'elle inaugure de son dire-non. Le réel, on n'y fait place que du dire-non qui le reconnaît comme cause de l'artifice.

L'acte est la nomination du réel comme cause. Et la construction de F. se déploie dans le champ de ce nom dit. Elle est la position d'une Autre réalité. Le corrélat du dire-non qui fait place au réel, est la reconnaissance d'un Autre lieu comme l'existence propre du sujet dans l'espace qui lui revient, celui de l'ICS.

Quoi Freud construit-il ? La réalité psychique, l'ICS, le Nom-du-Père. Ce que nous soutiendrons, c'est que la clé de voûte de la construction fredienne, c'est le Nom-du-Père, comme noyau (Kern) de la réalité psychique. C'est dire que pour F., l'acte de la nomination et le point nodal de la construction d'où elle se joue, sont à la fois structuralement co-impliqués, et formellement distincts: le Nom-du-Père n'est pas la nomination de la cause . Comment s'articulent-ils ?

Il nous faut revenir inlassablement au premier mensonge en

tant quedans sa structure, il nous en dit assez sur le fait du sujet. Qu'est-ce qui se dirait là, à entendre F. ?

C'est d'une part qu'il y a une cause. C'est de plus que cette cause est le sexuel. Mais quoi dans le sexuel ? La séduction du père. La cause du symptôme est le geste de séduction du Père. Le père est la cause du symptôme. Il est ce à quoi s'ordonne le sexuel comme cause. Le père est la cause de ce que le sexuel fasse irruption dans l'histoire du sujet. N'est-il pas frappant que l'acte de F., en nommant à l'hystérique la cause de son symptôme dans le sexuel, reprenne à l'envers le geste du père en tant qu'il serait le séducteur ? La nomination de F. ne reprend-elle pas mais en l'inversant, ce qui fut d'abord la cause réelle du symptôme ? L'acte de F., quel rapport soutient-il dans ce renversement, à l'immixtion, frayée par le père, du sexuel comme cause ?

Quoiqu'il en soit, ce que nous dirons, c'est que dans le premier mensonge, le père est tenu pour la cause du sujet, si celui-ci est le symptôme. Le sujet est ce qui se divise dans le symptôme. Ainsi ce que l'hystérique historise comme traumatisme, l'analyse le produit comme acte de la nomination. La nomination reprend le traumatisme à son envers. Elle ne fait par là que rejoindre la cause du sujet, laquelle était donnée dans le geste du père tel que le premier mensonge le donnait à voir.

Est-ce dire que le père soit la cause de la cause ? Il n'en est que l'introducteur, "l'injecteur" pour tout dire. L'injection faite à Irma n'est jamais que l'injection d'une nomination en tant qu'elle découvre la cause de la souffrance. Mais elle n'est pas cette souffrance elle-même.

Mais nous ne pouvons nous en tenir là. Le dire-non qui de F., en nommant la cause, (s'opposant à la fiction de Sª, tel est le non dit), y désigne le geste du père, il faut le dire venant du père. Mais F. n'est pas le père; il fait place à ce que dans la nomination, le nom soit dit du père comme cause du symptôme. Mais pour autant que le père est cette raison, il

apparaît que, ayant fait place à la cause du sujet ,(le sexuel), c'est, dans le proton pseudos, le père en tant qu'il nomme qui est mis en scène. Le geste du père fait l'effraction qui, en introduisant le sujet à sa cause, ef-fraye définitivement le registre de fiction du Sª, pour autant que de son geste, il ordonne le Sª à l'unique cause du sexuel. Le père est l'ef-frayeur qui ordonne qu'advienne un sujet causé par le désir. Dès lors se lève tout voile de la fiction du Sª, qui en devient ordonné à ce seul soleil de la cause de la souffrance.

Le père en tant qu'il nomme est la cause du sujet(I). En nommant le père comme cause de la souffrance, F. le rejoint au lieu de la réalité psychique où il opère le découvrement de l'espace du sujet comme le négatif. Le nom du père est la cause de l'effrayage qui, au sein de la fiction de la Neurotica, au sein du réseau entrecroisé des Sª, prêts à accueillir tout réel, fût-ce à en déplacer la charge; la quantité du père fait le fray-age premier qui ordonne tout le réseau de son seul geste, dans l'effet de sujet qui en résulte. L'entrecroisement que F. désigne des neurones de l'appareil psychique, n'est rien d'autre que celui du Sª dans son entretissage. Ce que F. enseigne en disant que le réseau est frayé par le réel, c'est que le nom du père induit au coeur de ce non-sens d'une fiction générale, la ligne de force d'un sujet. Le sujet s'opère de l'effet du réel. Dès lors ce réseau ne s'ordonnant plus que de et à ce réel, qui n'est autre que la nomination du père.

Le père est l'effrayeur dont le dire-non est cause de l'angoisse, place faite d'un sujet dans la fiction de la souffrance.

Qu'est-ce que le nom du père, et comment s'ordonne de là la nomination de F., et la construction de la réalité psychique comme espace

---

(I)Plutôt que de parler de phallogocentrisme, on réfléchira à ceci que ce qui résulte du geste du père est femme d'abord et non viril: L'hystérique. Dont Freud fait en premier lieu son dioecisme.

de l'être parlant ?

L'EFFRAYAGE DE FREUD.

Ce à quoi nous aboutissons, c'est à discerner le point vif de l'acte de F., et par là , à ce que l'acte inaugure d'une décision qu'il est. Il n'y a pas d'acte de l'acte: ceci veut dire aussi bien que l'acte est à lui-même sa propre position. D'où la question pourtant qui subsiste,

de savoir à quel réel il s'excentre, si nous devons poser qu'il n'est d'acte que selon une cause. Mais c'est au moins confirmer le mode d'impossible du réel: il est ce dont l'acte ne fait le contour que de son opération même. Pas de réel opéré dans le détachement qui ne le soit d'un acte. Ce qui ouvre encore la difficile question de la forclusion: qu'en était-il du réel avant qu'un effet de Sª ne fasse place à son découvert ?

En nommant la cause du symptôme, F. construit l'espace de l'ics comme substitution, qui permet que soit pensé le symptôme comme répétition. Il n'y a de répétition que si celle-ci est le substitut d'une cause.

Ce qu'il démontre ainsi en acte, c'est que l'acte est nomination. Il y a un nom dit dans l'acte. L'effet de cette nomination est un arrêt opéré à la dérive du Sª. Ou plutôt cet arrêt est double, et l'on peut dire qu'il consiste dans le capitonnage de ce double glissement. D'une part, à la dispersion transfinitisante du symbole dans son statut de fiction, de répétition sans cause, le nom fixe une limite qui assigne le Sª au sujet: le Sª est celui d'un sujet. Ceci est corrélatif de ce que l'interpréter y fait jouer du désir de l'Autre: c'est pour autant que le Sª représente un sujet que le désir de l'Autre peut y être nommé comme la cause de l'insistance. Mais corrélativement (à l'envers de cette première opération, et lui étant identique au fond), c'est la dérive du sujet qui est arrêtée.

La Verworfenheit primaire du symbole, qui a situé d'origine l'être parlant comme le lieu de ce qui, rejeté de tout sens, ne saurait être recon-

nu, se voit opposer dans le retour de la nomination l'effet de sens qui fait advenir un sujet comme reconnaissance du réel. L'être parlant a par l'effet de sa parlerie ce statut singulier que l'incontournable de son être lui est le plus étranger, et pour tout dire, le plus rejeté. Le coeur de l'être est un réel en ceci qu'il est rejeté. Chose étrange, le statut de l'intelligible est arrimé à un non-sens premier, et ce non-sens est l'effet de l'intelligibilité comme telle. C'est pour autant que le Sª a fait entrer dans l'être parlant un effet de faille qui le situe comme dérive de la chaîne, que cet effet de non-sens lui confère une position de rejeté dans le réel, et ce qui est ainsi rejeté, n'est rien d'autre que la faille incontournable du Sª.

En sorte que la difficulté centrale du parlant, est de ne pouvoir reconnaître (soit comme symbolique), ce qui est l'effet de rejet opéré par le symbolique lui-même. On le sait, la tâche est non seulement infinie, mais de plus, elle est impossible. Le concept freudien du refoulé primordial est là pour marquer que l'accès du parlant aux effets de sa parlerie est primordialement impossible, et qu'il constitue pour lui l'inassumable central à quoi s'ordonne tout son être. Ce qui est inassumable au parlêtre, c'est le fait qu'il ne puisse pas n'être pas divisé du Sª. La psychose ne fait que témoigner sous une forme épurée du statut inassumable de la parlerie, lorsque la nomination qui la rendrait reconnaissable dans un effet de sujet qui la déplace, fait défaut.

Ainsi la nomination est relève au symbolique de ce qui est le réel du parlêtre: l'incontournable de sa parlerie. Mais cette relève au symbolique dans la nomination, du réel du symbolique, ne l'abolit pas pour autant: elle permet seulement qu'il y ait du sujet, place faite à ce que dans la relève du sens, cet effet de disruption du Sª soit rendu assumable d'une part, comme déplacement infini du sujet dans la parole (métonymie du désir), de l'autre comme refoulé primordial (voile jeté sur cet effet d'incontournable).

Le double effet de la nomination, qui capitonne le sujet au symbolique dans la dérive du Sª, constitue le sujet comme place vide où exister

au réel, et fait du symbole le S^{a} du désir de l'Autre dans la nomination qui l'ordonne au Nom du Père.

Cette nomination est acte; elle est l'acte du dire. Le dire est inaugurant de la faille du sujet au sein de l'illimitation symbolique. Cet acte est l'arrêt de la dérive. Cet arrêt consiste en ce d'une part que le sujet est relevé au réel du symbolique dans la réalité psychique, de l'autre, que le réel comme cause est nommé comme l'Extérieur absolu qui ex-centre primairement l'être parlant. Par là, pour autant qu'il nomme la cause qui traumatise, F. démontre que l'acte de la nomination d'où peut s'opérer la réversion dans l'acte analytique, est arrêt aussi bien. Il y a dans cet acte une portée d'arrêt, et celui-ci est dépendant de l'effet de la nomination. Nous voyons qu'ici F. démontre en acte ce que l'acte doit à la nomination. L'acte analytique est l'acte qui dépend de la nomination du père comme cause qui traumatise, et inversement, il se démontre que cette nomination du père est l'acte qui fait l'arrêt, permettant que soit ouvert d'une part l'ICS comme lieu des substitutions, de l'autre l'effet de l'interprétation comme nomination du désir du père dans le symptôme.

L'acte analytique est donc essentiellement lié à une duperie: celle qui pose le père comme cause du symptôme.

Mais cette duperie est celle à laquelle F. lui-même se soumet. Et cette duperie ne peut toucher au sujet que pour autant que la structure de l'acte emporte avec elle cet effet d'aveuglement qui dans la nomination du père, fait la cause du symptôme. C'est pour autant que le sujet n'advient à la reconnaissance que dans la duperie inaugurale de l'acte du père, que l'acte analytique voit sa duperie justifiée de dire le geste du père dans le traumatisme. Ce qui est dupe, c'est le sujet. Le sujet est effet de la duperie constituante de la nomination du père. En quoi consiste la structure de cette duperie ? En ceci que, dans la nomination, le sujet s'aveugle du réel. C'est pour autant que la nomination est l'énonciation d'un réel comme cause que, d'une part ce réel prend valeur de sidération qui arrête,

que de l'autre, l'effet de ce qui nomme s'efface et s'oublie derrière la cause ainsi nommée, et que l'inaugurant de la nomination est, avec cet effet, oublié. L'ICS se constitue comme tâche infinie autour du refoulement primordial de la duperie du Nom-du-Père.

Mais cette duperie de l'acte du nommer n'est pas fiction. Elle est au contraire ce qui exclut que l'être parlant soit entièrement pris dans un statut de fiction.

Ce qu'il faut bien discerner, c'est que, effet du S^{a}, l'être parlant n'existe que comme un effet d'artifice dont la question est de ce qui y fait réel. Mais d'une part il faut dire qu'il y a du réel (on va voir lequel); de plus il faut souligner que d'interpréter comme fiction ce statut d'existence au symbolique du parlêtre, est une erreur secondaire, qui ne se définit que de la dissimulation inaugurale de l'acte de nommer qui y est sous-jacent. Pour le dire , l'interprétation du statut du parlêtre en termes de fiction est la position de l'hystérique. Or l'hystérique n'est certes pas psychotique, et il est étrange de constater que nul n'est plus éloigné d'interpréter l'effet de la parlerie de l'être comme fiction, que le psychotique. Cette disjonction, obstacle réel à une doctrine du S^{a} comme fiction, n'est-elle pas de nature à nous démontrer l'inadéquat d'une telle perspective ?

Alors, quelle différence y a-t-il entre le proton pseudos que nous disons constituer la structure de la position hystérique, et la duperie inhérente à l'acte de la nomination, en tant que l'acte analytique s'en inaugure ?

Le point de clivage tient en ce que l'acte de nomination procède de constructions. La construction n'est pas le proton pseudos de la fiction du S^{a}, et c'est ce qu'il nous faut établir, sans pourtant contrevenir au statut d'artifice que le parlêtre reçoit de l'effet du symbole. Qu'est-ce qui clive construction et fiction ? En quoi l'acte de la nomination met-il un arrêt à la dérive du sujet ? Cet effet consiste paradoxalement en ceci

que la construction ordonne l'effet du S^a au réel.

Que ceci soit paradoxal, il faut pour le saisir, se souvenir que le premier mensonge fait du geste du père un réel. Si ce premier mensonge a jamais existé ailleurs que dans la régression freudienne, le geste du père est effectivement posé comme cause du trauma. Or le singulier du mouvement freudien est que, en abolissant la dimension de fiction du premier mensonge, précisément de le dire tel, F. abolit du même coup le réel du traumatisme. Mais c'est là le nouveau de son acte: c'est de donner de là un nouveau concept du réel, comme impossible. Si le geste du père est fiction, c'est que le lieu propre de sa réalité est autre que celui de son effectivité. Mais alors, ce lieu propre est l'espace ouvert de l'ICS, et le geste du père se joue sur une autre scène que celle de la réalité: celle de la réalité psychique. Le renversement freudien consiste en ce que, de là, il y a un réel autre que la réalité, et le lieu propre du geste du père n'est réel que de constituer comme acte de la nomination, l'espace de ce réel. Ainsi, le réel, c'est le Nom-du-Père comme opération inaugurant le réel du symbolique, dont la réalité n'est plus dès lors que l'ordonnancement de fiction à quoi le sujet entrecroise sa vie. La réalité s'ordonne bien à un réel, mais c'est elle qui est fiction, et le réel propre qui en constitue le noyau, c'est l'espace de l'ICS, comme ordonné au réel de la nomination. Le renversement de F. ouvre l'espace de l'ICS comme espace de la construction, et celle-ci n'est pas fiction: elle est l'ordre des substitutions S^a effectivement causales de l'effet de sujet. L'ICS est construction, mais cette construction est absolument "réelle": elle désigne l'effet du symbolique sur le parlêtre, soit l'effet de division qui en résulte, de le constituer comme sujet à la parole.

Ce qui fait réel dans la nomination, qu'est-ce donc ? Le sujet, ou le Nom du Père. Le père est celui qui, de son désir, traumatise. Qu'est-ce à dire, sinon que dans l'artifice de la fiction, la nomination ouvre la brèche de dire un réel ? Et ce réel est le sujet. Le sujet se constitue

dans la fiction, d'être frayé par le désir du père. Le fictif du trauma, consiste à jouer cet effrayage sur la scène de la réalité, quand l'effet de structure qu'il met en scène est l'opération de la construction Sª.

Le sujet est l'effrayé de l'acte du père. L'acte du père fraye un sujet dans l'artifice du Sª, et cet artifice s'ordonne comme construction, au réel du sujet (ou à la nomination du père).

La nomination du père comme dire-non qui ef-fraye le sujet, est la construction freudienne: le complexe d'Oedipe. Mais le complèxe d'Oedipe n'est que le nom propre d'une construction plus vaste dont il n'est que le réduit, laquelle va toujours à énoncer comme ce qui fait son seul réel: "il y a du réel". Cet "il y a" nommant, et qui nomme comme sa cause cela qui l'opère, est le dire-non qui fait place à l'effet du sujet. La construction freudienne, est le faire-place du sujet, à partir de la duperie de l'acte du père.

Le père est la cause de la souffrance, il est la raison du symptôme. Et le NdP est le réel de la construction. Le NdP indique que le sujet est relevé à une Autre réalité, celle de la substitution du Sª. Le NdP est ainsi le réel de la réalité psychique. L'acte de F. reprend à l'envers l'acte supposé du père, et démontre que, dans le trauma, c'était nomination, derrière l'effroi qui le fictivait comme désir.

Mais en quoi et sous quel mode est-il, dans la nomination, fait place au sujet ?

Ici se nouent deux questions d'apparence divergentes:

Que le sexuel est ce qui par éminence traumatise, et que le geste du père est séduction amoureuse.

Que dans l'acte de nomination, il est fait place dans le retour à ce que le sujet fasse l'acte de dire (parole constituante).

Avançons que le sexuel est ce réel qui n'existe que de sa nomination. Userions-nous en dire autant de tout réel ? Ce n'est pas sûr. Ce qu'il faut voir, c'est que si la nomination du sexuel le fait exister comme impossible, il ne prend ce statut d'incontournable au sujet que de la par-

lerie elle-même. Autrement dit, c'est pour autant que dans le sexuel, qqch. se joue de déterminant de la parlerie de l'être, qu'il en reçoit ce statut singulier de faire noeud avec l'impossible du parlêtre (réel du symbolique).

Posons comme fait ce qui ne /se/ justifie que de l'après-coup du discours analytique, que le sexuel est l'enjeu de la nomination. C'est dans la mesure où il est exigé dans le registre des identifications constituantes du sujet, que le désir soit légalisé, qu'une opération de semblant a lieu qui opère cette identification selon le clivage de classes assez universelles pour que l'Autre s'en figure dans le semblant. Autrement dit il faut avancer que le sexuel n'existe d'abord que de l'idéal de l'amour, en tant que celui-ci est la fiction constituante de l'Autre. C'est dans la mesure où les identifications du sujet se soutiennent de ce semblant de l'Autre, que le sexuel est "universalisé" comme semblants (de L'homme et de La femme), propres à soutenir le désir comme désir de l'Autre.

Ainsi le sexuel a pour le parlêtre un pur statut de fiction.

Mais ce n'est pas encore le point vif, et nodal, d'où s'indique assez son impossible.

Si le sujet loin de se résumer à ses identifications Sª, en est plutôt le reste, (Urverdrängt), il faut dire qu'il est sujet dans l'acte de dire. Or cet acte de dire n'est pas l'actualisation d'une latence. Il est l'acte constituant du sujet . Ce qui spécifie la position de l'hystérique, n'est pas qu'elle aurait un savoir Ics déjà là, qui ne demanderait qu'à être posé sur la scène. C'est au contraire que ce savoir lui fait défaut, et que c'est pour autant que les identifications légalisantes n'ont pas joué, que d'une part elle se divise de s'identifier "inadéquatement" à l'autre, que surtout elle est sujet à se constituer dans la parole qui, de l'acte du dire, la diviserait "adéquatement". La parole est constituante du désirant, et là est la ressource de l'acte, analytique.

Or si le sexuel est statut de fiction d'un semblant d'Autre dans les identifications, inversement, le sujet en tant qu'il est à-dire ("Je dirai"), trouve dans le sexuel en tant que résultant de la nomination, l'obstacle an-esthésique fait à l'à-dire en tant qu'il est en défaut de ce point.

C'est pour autant qu'il n'est de légalisant dans le sexuel que le Nom en tant que raison de la parole, qu'inversement, l'à-dire du sujet en tant que ne sachant pas (en défaut sur l'identification) trouve dans le sexuel la cause qui fait obstacle à la parole. Il n'est que le lieu où la parole comme exceptionnelle à advenir (effet de sujet jamais joué, et à advenir où), trouve dans l'identification en ce qu'elle doit au Nom, la cause qui fait l'impossible de son dire. Bref le sexuel serait le lieu où le sujet adviendrait, si une parole le rendait possible; ceci au conditionnel de l'acte à venir.

La nomination, en tant qu'elle dit ce que le sexuel comme cause doit au nom du père, fait surgir simultanément dans l'acte que le père, dansle nom, met une limite au déchaînement du Sª, par ce qu'il légalise le rapport du sujet auSª. Mais elle indique ce que cette légalisation doit à la parole, en tant qu'envers du nom. C'est pour autant que le nom est du registre du dire, que la parole comme acte résulte du nom dit. Le nom ouvre à l'ordre de la parole comme effet constituant du sujet, dans la réversion de l'acte.

Le sexuel n'est que le lieu où se joue dans le registre des identifications, l'acte de la parole dams ce qu'il doit au nom du père, lequel se définit de cet arrêt donné à la dérive du Sª. Et l'identification est la forme propre de cette inscription du Nom comme non. L'identification est le point d'arrêt à la dérive du sujet.

Et c'est pour autant que cette identification légalisante fait défaut, que le sexuel en tant que statut de fiction, troue, de l'inconciliable qu'il représente,(il n'y a pas d'Autre), pour le sujet dans la parole constituante du désirant, à définir le lieu de ce que la parole doit à l'inconciliable du sujet. Le sujet est l'inconciliable, le sans-lieu dont la souffrance double, ne tient peut-être pas tant à ce qu'il est en reste d'une identification impossible, qu'à ce que les voies qui lui permettraient de s'identifier se perdent dans la brume du Sª. Trouver un point d'arrêt à la

dérive,est le vrai problème de la parole constituante, et c'est en tant que le sexuel n'est identifiant que par l'effet du nom, que de ce fait, il devient pour le sujet l'enjeu de cette souffrance d'une inscription impossible: comment être homme ou femme, si le Nom fait défaut?

Ici se dessine que l'acte analytique est incontournablement éthique, et que l'éthique s'articule à la structure, bien qu'elle ne s'y confonde pas, la question restant de ce d'où peut dès lors s'opérer le pas, qui de la structure à l'éthique, fait tout le paradoxe de l'acte.

On interrogera si la duperie du NdP (en tant qu'elle arrête un réel) est légitime ? S'il n'y aurait pas d'autre acte qui serait concevable?

Il faut répondre: qu'il est de la structure de l'acte d'être un arrêt au S² dans sa dérive, et qu'ainsi, la dimension d'arrêt mise en évidnece dans l'acte analytique est un incontournable de tout acte. Mais il reste que rien n'implique l'acte de cet arrêt, et qu'une pratique reste soumise à l'incidence éthique d'une telle position de cet arrêt, ou non.

Il est un fait éthique de dire le non qui assigne un réel au sujet. C'est le fait éthique comme tel . Si l'être parlant est pris dans la dérive inaugurale du symbole, l'éthique fait cesse à cette dérive: elle y est nécessaire en ce qu'elle ne cesse pas d'en répéter l'arrêt, lequel est impossible, ou plutôt, se conjugue à l'impossible. Savoir si de cet acte, il y a lieu ou non de dénoncer la duperie, est une question qui se juge à la seule pratique, laquelle se juge à son tour des effets alternatifs que la dérive du S² fait subir au parlêtre: anesthésie du discours de l'hystérique dans la souffrance du symptôme, effets de non-sens rejetants dont la psychose est l'actualisation clinique.

Le réel, c'est le Nom du Père. Si nous suivons le principe qui nous a guidé jusqu'ici, nous en tirons cette conséquence qu'il n'est, pour

le parlant, d'autre réel que celui auquel il s'affronte dans la disparité qui résulte pour lui de sa parlerie, de l'effet de sujet qu'opère le Sª. Ce réel de l'incontournable de la parole, d'un silence incontournable qui est l'inassumable du parlêtre, est le seul réel, le seul qui vaille à déterminer qu'il y ait du réel. L'ICS de F. n'est pas tant qqch. qui serait à découvrir du lieu d'une latence, où gésirait merveille. l'ICS de F. est ce qui est à-dire. La résistance n'abrite nul secret, nulle révélation, nulle latence. Elle n'est que la difficulté inhérente à la parole, qui est justement qu'il y a ce qui ne peut se dire, pour être sans raison. Alore de le dire, ne ferait-il pas s'évanouir l'objet même de l'exister ? On sait que c'est l'impasse structurale de la névrose, où l'implication de la demande efface à ce point le désir, que celui-ci semble menacé du dire-même de la demande. D'où la solution du névrosé: de se taire afin que le silence abrite encore quelque chose. Sans doute cette solution est fausse , en ce qu'elle procède de la même impasse. Ce dont il y a à prendre acte, c'est que le coeur de l'être est un vide, et que ce vide, est le sujet . Mais ceci ne serait rien dire, si l'on n'apercevait dans l'acte que ce vide est l'effet d'un renversement de l'opération: c'est pour autant que le sujet est divisé dans la parole, que ressurgit ce rien comme effet de parole. Autrement dit, c'est l'effet de séparation qui seul, ouvre l'effet de vide du sujet. Telle est la dialectique de la castration, de n'opérer sa béance que de l'effet de coupure en quoi l'opération de la parole consiste.

Ce à quoi nous porte de ce fait la nomination par F. du réel du trauma, c'est qu'il nous ouvre un espace d'un autre ordre, et que dans l'intervalle de cet espace, gît un Autre réel, qui est précisément celui de la parlerie de l'être. Le réel du sexuel comme cause qui tramatise se résume à être l'effet d'après-coup de la nomination de F. , et son incidence est, résultant de cette nomination, d'être son occasion, mais par là , d'être l'opération de cet Autre réel. Ainsi le réel est-il l'occasion du réel.

Mais nous voyons qu'ici nos formules sont inadéquates:

qu'est-ce qui ferait la différence de ces deux réels ? C'est ce qu'il faut avancer: cette différence est <u>la</u> différence, la faille du symbolique. Ce qui fait la différence de ces réels, est ce qui précisément en instaure la reconnaissance: la nomination. En l'occurence celle de F.: il y a du réel du traumatisme. Cet Il y a qui indique et fait place au rèel, et ce dont s'instaure le clivage des réels. Mais la question serait simple si l'on /n'/ interrogeait: qu'est-ce qui autorise cette nomination, sinon l'acte qui y indique le père ? Or, que le père soit ce qui s'opère de l'acte, cela ne se joue que dans cet Autre réel d'où seulement un père comme tel est posable. Ainsi, la différence du symbolique procède de l'Autre réel. Inextricablement, symbolique et réel s'entretissent.

La nomination indique le réel. Mais l'effet de cette nomination est de permettre que soit ouvert l'espace d'un Autre réel. Or, ce qui fait acte dans la nomination, est le principe de cet Autre réel: le père. La nomination du père reste d'un génitif indécidable, et cet indécidable fait l'entretissage du réel et du symbolique, dont se constitue le réel du symbolique.

Tel est ce qui nous permet de penser l'ICS comme construction. L'ICS n'est pas lieu de fiction. Il n'est pas non plus hypothèse. Il est une construction de F.. Mais c'est en cela qu'il n'est pas arbitraire. L'ICS, c'est d'abord l'espace <u>dit</u> par F., et qui, résultant à son dire du réel supposé du trauma, permet de penser le symptôme comme substitution au réel. D'une part la fiction est arrêtée en ce qu'elle est dite procéder d'un réel. Mais surtout, il faut poser qu'elle résulte d'une <u>nomination</u>. C'est pour autant que F. nomme le réel, que l'ICS peut être posé. C'est la différence de la nomination qui permet d'introduire l'espace de la substitution. Par là, il se/ /désigne/ que cet espace est l'effet de la nomination. L'ICS n'est pas l'effet du réel du trauma, comme d'une inscription qui serait latente, de tout le poids de son objectité. Mais au contraire, il faut souligner que le réel à proprement parler ne s'inscrit pas. Ce qui

s'inscrit est substitut du réel. Mais cette inscription trouve sa cause dans l'acte du père. C'ets l'acte du père, celui de nommer, dont F. reprend l'acte dans le nommer du trauma ,qui inaugure la substitution ics. L'acte du père est l'inaugurant qui, en nommant le réel, fait place à l'Autre réel qu'il est, en constituant le coeur de la réalité psychique, comme le Nom-du-Père. Qu'est-ce que ce réel ?

C'est le sujet. Le sujet est du réel en ce qu'il est l'incontournable de la passion qui résulte de l'acte du père. Le sujet est le frayage résultant de la "quantité" du père, si l'on ose ainsi traduire la notion freudienne de Qh endogène. Le père, c'est la quantité endogène avec laquelle le sujet ne saurait ne pas compter.

Est-ce dire que, le nommer du père étant réel, le sujet l'étant, tout à nouveau soit réel ? Ce problème est assez sérieux pour qu'on ne se précipite pas à le dire résolu. Plutôt interrogera-t-on ce qui, dans la perspective théologique, s'est produit sous le nom du nominalisme: que paternité et filiation sont une seule et même chose dont la dénomination double est purement "extrinsèque". Quoiqu'il en soit de cette solution, il est clair que ce "lien le plus intime du père au fils", s'il n'est pas du réel, si la nomination n'est pas extrinsèque, a bien pour conséquence que ces deux incontournables: le père, le lieu du sujet, soient corrélativement introduits. Faudra-t-il dire à la différence près de la nomination, à cette différence du symbolique en tant que, nommante dans l'acte du père, elle fait advenir un sujet comme la faille ouverte par le couteau de Jeannot du symbole dans l'indifférence du grand réel ? La nomination serait la Différence qui ordonnerait la refente des réels, instaurant le lieu du réel du symbolique. La parole, le dire de la division nommée, refente indéfiniment déplacée dont le sujet s'opère en retour dans l'acte, non sans que la nomination du père ait dans la construction, permis ce retour.

Le nom du père est cause de la construction. Il est le réel de la construction. Il est au coeur de l'instauration de la substitution Ics, en

tant que construction de F.. C'est ce qui lui confère son réel. Dans l'acte de la nomination, ce qui s'opère est cette autre réalité qui revient au sujet comme le lieu où c'était: ce que J'étais de rejeté.

Ce qui est déterminant dans la construction de l'ICS, et qui fait que l'acte de F. rejoint l'acte du père à son envers, donc en manière telle que la supposition par F. de l'ICS rejoigne la supposition inconsciente, en tant qu'existante, c'est que la répétition ne soit pas automaton, mais effet de sujet.

La répétition n'est pas automaton. Elle n'est pas l'effet d'une causation sans sujet. Ce qui se répète dans la répétition est sujet. Dire que pour F., il y a répétition, et que le symptôme est un substitut, c'est dire que le sujet est en cause comme sujet à la parole. En nommant dans son acte le père, F. indique au sujet la place du sujet. Il opère le sujet comme réversion. La cause du sujet, c'est le père. Le père comme nomination, opère un sujet. Le père est l'<u>effrayeur</u> qui fraye le réseau des Sª, provoquant au jour, illuminant soudain le réseau, et son entretissage insensé, de la sidération de la souffrance: effet de sujet advenu.

Ainsi la nomination de F., c'est l'acte qui fait advenir un sujet, et ceci est identique à dire que la répétition est Sª. Dire que la répétition est Sª, c'est exclure qu'elle soit automaton, car c'est reconnaître dans la nomination, et faire advenir par elle, la cause du trauma: le sujet derrière le masque effrayant du père. Il est étrange de constater que la théorie de la séduction et son renversement dans le Complexe d'Oedipe ont tous deux même portée: de faire surgir le sujet comme effroi de ce qui pourtant aurait dû séduire... A quoi le père introduit-il donc ? Qu'est-ce qui se trame derrière le masque du séducteur ? Crainte et Tremblements de Kierkegaard ne nous le laisse-t-il pas entrevoir ? Mais qu'en dire ? Au moins que le séducteur fait surgir la pudeur, ce à quoi il faudra s'en tenir ici.

Mais nous pouvons ajouter que de dire la répétition comme S^a, ce n'est pas seulement que F. fasse surgir le sujet comme effet de cette nomination. C'est encore, ou si l'on veut, /c'en est/ la conséquence, que le sujet est à la parole. Car de dire ainsi la cause, quoi F. permet-il, sinon que le sujet parle ? La nomination par lui, de la cause, n'a pas d'autre sens: faire place /au sujet/, dans l'espace ainsi ouvert par le non du nom, par ce non qui fait sujet en tant qu'il était ce qui advient dans le trauma, mais n'existe que de se dire dans cette parole en tant qu'elle rejoint le réel qui traumatise.

Le mouvement de la nomination n'a de portée que d'être la raison du dire dans l'opération du sujet. Le mouvement est double: d'une part, en opérant le lieu de la substitution comme tel, il dit, et de ce fait, fait acte, au sujet, que l'espace du sujet est un Autre réel, dont il est causé comme tel. Mais inversement le sujet dans la reconnaissance, ne peut s'opérer comme aboli et relevé à cet espace, que de la parole à quoi le dire-non fait place, de faire cesse au symptôme. Le sujet est sujet au dire, il se divise et advient comme sujet dans le dire, et ce dire est celui de sa division par le S^a, dans la particularité qu'il trouve désormais de faire cesse, que la nomination du père opèra. La nomination du père fait cesse au déchaînement du S^a, mais de ce fait, se substitue à lui comme cause du sujet. Tel est le bénéfice où s'enracine désormais le désir de dormir.

<u>NÉCESSITÉ DE LA RÉPÉTITION.</u>

Pourquoi y a-t-il nécessité de la répétition ? Parce qu'il y a répétition de la nécessité. La nécessité, c'est le Nom-du-Père, ce qui peut faire défaut. Il est inhérent à la fonction du père qu'il soit en défaut, car cette défaillance n'est que l'envers de la faille du sujet. C'est pourquoi la fonction du Père porte avec elle l'imposture, comme sa possibilité inconditionnelle et absolument propre. Il est attendu du père qu'il ne défaille pas: craignons qu'il ne défaille ! Ici au possible ressurgit ce que le <u>ne</u> explétif <u>ne</u> porte d'un désir. Le père est en défaut, parce qu'il

porte la faille du sujet , à laquelle il est supposé répondre. Mais ce qui s'en dissimule, c'est que le sujet est sans-raison, divisé seulement par l'effet du S^a qui a ouvert en lui une béance incontournable. L'acte du père, c'est de prendre sur soi la cause de la béance, dans un dire que non! , dont l'effet nommant est que, dans le retour de la demande, il devienne cause de la souffrance, pour celui qui s'en opère comme sujet. Toute parole est mise en cause du père et l'absurdité qui est versée au compte de son acte, est celle que le sujet ne peut assumer seul, parce qu'elle est la sienne propre. Le père relève de la solitude de la souffrance d'exister au S^a, mais il se dissimule ainsi qu'il est seul avec la souffrance, manière encore d'en supposer assez pour qu'un sujet puisse parler.

Le père est le nécessaire à dire. De la division du S^a, que qqch, fasse cesse, et qui à l'enfer des compossibles, mette un arrêt qui fasse place au sujet: le pan-ique leibnizien, toute qualification abolie, ne témoigne-t-il pas assez de la lumière de mauvais rêve dont le pas-de-père illumine la raison ?

La répétition n'est S^a que du père. Et la nomination de l'acte analytique nommant le réel, dans son acte, fait place au sujet comme division dans l'acte du dire. Dire que l'ICS est construction, c'est énoncer ce qui ordonne un sujet dans le déchaînement S^a. La construction ordonne le S^a à l'Un du non du père.

LE TERNAIRE DU NOM DE FREUD.

Pour Freud, dire que le symptôme est répétition -qu'il y a de l'ICS, substitution de S^a -que cette substitution s'ordonne à un réel, c'est dire qu'il y a l'ordre du sujet, et que le sujet advient dans la parole.

Le réel dont il s'agit en effet n'est pas pure extériorité: c'est le réel du sexuel, et ce réel, est ce que l'être parlant comme tel doit à l'incontournable du S^{a}, dans la nomination du désir du père.

De plus, dire que le symptôme est répétition, c'est exclure que la répétition soit automatisme. C'est au contraire y situer par un renversement, l'ordre du sujet dans la parole. La répétition n'est que la nomination qui, inversée, est le sujet dans la parole constituante. Nommer la répétition, c'est dire qu'il y avait sujet, et que là où c'était, (insensé d'un symptôme), il y avait sujet, lequel, inversement, advient comme parole parce que la nomination ouvre de possibilité à ce qu'elle soit dite.

Il faut donc bien saisir le ressort et le point vif de la triple nomination par Freud -du réel du symptôme -de la substitution Ics -du symptôme comme répétition. Ce n'est pas la désignation d'une chaîne causale d'un automaton, c'est au contraire la restitution du symptôme à la dimension du sujet , à l'effet de la parole, dans ce qu'elle reprend du S^{a}.

La nomination par Freud de cette triple incidence du S^{a}, est la possibilité faite de la place d'un dire dans l'à-dire en quoi le sujet peut désormais se frayer, pour autant que place a été faite à la réversion de son acte, par la construction de Freud, et sa nomination. La nomination donne cours à la parole constituante comme vérité du symptôme.

TROISIÈME LEÇON: LA PÈRE-LABORATION COMME RAISON DU NOUVEAU.

L'IMPOSSIBLE À DIRE ET LE DIRE IMPOSSIBLE.

Produisant le concept d'analyse infinie, ce que Freud donne à entendre, est que la pratique analytique joue au bord de son échec. Entendons que ceci ne veut pas dire que cet échec lui soit nécessaire. Mais il ne lui est pas non plus contingent. Il est inhérant à l'analyse comme sa possibilité absolument propre, qu'elle se soutienne de son échec. Celui-ci, F. le désigne sous le nom de la butée de la castration. Qqch. fait que le dire reste en défaut, et ne peut que s'affronter à un rejet qui à vrai dire l'ordonne: la castration. Ajoutons toutefois ce que l'ambigu du texte de F. ne décide pas, et pour de bonnes raisons, c'est que le rejet n'est pas la castration, mais ce à quoi la castration s'ordonne comme y suppléant. C'est pour autant que ce rejet reste l'incontournable du parlêtre, que la castration, en tant qu'elle en relèverait l'effet à un moindre malaise, est avec lui, rejetée. Si la castration est l'inassumable dernier, c'est qu'il y a une exigence liée à l'opération d'un rejet inaugurant, à ce que le dire achoppe quelque part. La castration est l'opération infinie du discours analytique, celle qui, articulant sa pratique, y fait le manque obligé aussi bien.

Cette position de la pratique analytique nous porte vers le statut d'antinomie pratique que l'acte/du dire/y reçoit. Si nous devons penser que l'acte du dire serait ce qui relèverait l'être parlant des effets de ravage de sa parlerie, il devient énigmatique d'en quoi l'opération de ce dire est la tâche la plus impossible de toutes. Comment se fait-il que la pratique analytique bute sur cette difficulté de principe que l'acte du dire y soit exceptionnel, au point que Freud ne trouve à l'ordonner que d'une topologie de la résistance où il lui faut supposer un noyau intangible du parlêtre.

Ce paradoxe du dire s'éclaire de ce que soit développée à l'absurde une de ses conséquences virtuelles. Ce serait de supposer que, si le dire relève le malaise de l'être parlant, tout dire en serait l'issue la plus heureuse. C'est précisément à quoi F. met le holà! du refoulement primordial: il n'y a pas de tout-dire. Alors une question se pose: quelle est la structure du dire, si, inversement nous devons supposer un tel arrêt ? Il est clair que c'est de cet effet d'arrêt que le refoulement primordial désigne chez F., que la tâche de dire s'ordonne. Il n'est de dire que de son impossible.

Mais attention! quel impossible ? Est-ce l'impossible à dire, ou le dire impossible ?

La hantise du névrosé, que le Tout-dire puisse être opéré, nous avertit que c'est là qu'est l'enjeu; mais de ce fait, l'obstacle du dire ne tient primordialement pas tant à l'impossible à dire, qu'au dire impossible. C'est de dire qui est impossible, et non pas ce qui y ferait obstacle.

Il faut entendre la double menace qui pèse dans l'impasse du tout-dire (1): ce serait d'une part que la Chose n'en serait en rien changée, et ainsi que le dire serait vain (d'où le silence), que par conséquent, puisque la Chose elle-même n'est à proprement parler rien, elle fuirait du tout-dit comme sable entre les doigts: vacuité d'un dit qui serait pure fiction. Ce double mouvement qui irréalise la Chose en voulant la réaliser toute, procède d'une stratégie à l'endroit du réel: faire que la demande se maintienne nue, mais que l'effet de refente qui aurait lieu du dire (ce que la Chose doit au Sª par conséquent) n'ait pas lieu. Le névrosé s'assure de ce qu'un réel soit néanmoins maintenu comme coupure, mais il le maintient au prix que ce que le désirant doit au dire en soit comme effacé.

Ce que le névrosé nous montre, c'est que c'est dans le dire comme tel que réside le lieu de l'impossibilité. Il s'agit que tout ne soit pas dit: telle est la structure de la résistance. Mais on se tromperait si,

---

(1)_On prendra avec réserve ce qui suit sur le tout-dire et la position du névrosé: je crois que c'est tout à fait inexact. A reprendre donc.

se fiant à l'imaginaire que ce terme évoque, (à ce que le névrosé en reprend dans sa stratégie), on tentait d'en déduire que la résistance protégerait qqch. à dire, qui en ferait le noyau indicible. Il convient au contraire de produire une perspective nouvelle, c'est que la résistance ne se maintient comme le qqch. à dire (de dissimulé) que dans la mesure où ce qu'elle produit, c'est que ce qqch. est rien. Le rien, ou plutôt le vide, qui en est la vraie structure, voilà l'enjeu productif de la résistance.

Mais pourquoi cet acte de production d'un vide ? Ici encore et de même mouvement, il nous faut renverser la perspective classique. La résistance n'est pas le négatif que le travail analytique aurait à surmonter, et dont serait au bout du compte dit le noyau indicible. Elle n'est pas ce à quoi se substituerait une parole pleine, pleine de son objet faut-il supposer. Si cet objet est le vide, de quelle plénitude s'agira-t-il ? Ce que la résistance produit, c'est le vide du sujet comme effet de création d'une faille subjective. La résistance n'est pas une parole vide: elle est une approche du vide, une opération d'un effetde vide qu'elle opère comme ce dont elle fait le contour. Ce qui advient dans la résistance, c'est un effet de sujet.

La résistance est inhérente au discours comme tel, en tant qu'il opère le détachement et le vide d'un sujet. Il ne saurait y avoir aucune levée des résistances, puisque, ce que la résistance maintient, c'est le sujet lui-même. Elle le maintient comme ce qui s'opère comme lieu de vide dans une abolition symbolique qui le relève à l'impossible à dire. Mais le sujet n'est opéré comme impossible à dire que pour autant qu'il est ce qui, comme effet du Sª, ne jouit que de sa parlerie. Or la dimension fondamentale du jouir de la parlerie, c'est qu'elle est une abolition négativante de la Chose. Le sujet ne jouit de l'impossible à dire que parce qu'il jouit ainsi du dire impossible, de l'effet de relève par quoi le Sª l'a opéré, dans la pulsion de mort, comme l'Autre réalité de l'espace du Sª.

Dans ces conditions le rapport entre le travail de la résistance dans la pratique analytique, et l'évémement du dire, change de sens. Le dire ne saurait en aucun cas abolir la résistance, puisque la résistance ,c'est l'abolition comme telle, production du parlêtre comme relevé à la jouissance des effets du Sª. S'il est vrai que la résistance est par l'analyse, changée, ce n'est que pour autant que l'évémement du dire redouble en quelque sorte le travail de la résistance, pour autant que le sujet y advient comme reconnaissance de cette jouissance du dire. La pratique du dire dans l'analyse consiste en ce que dans la sidération où le sujet soudain survient,ce que la résistanve maintenait du vide du sujet, est opéré au double dans une relève où le sujet est opéré comme le vide qu'il était, mais dont le dire change le statut, en ce qu'il en reçoit désormais la force du destin. Telle est la structure de la <u>sublimation</u>. La sidération qui s'opère dans le travail analytique, au point où la résistance est levée, ne signifie pas que celle-ci soit abolie, mais que la condition de production du vide qu'elle représente est reçue au double comme événement de sujet, que ce vide qu'elle produisait, est atteint dans le coup, le geste, qui soudain donne au vide la structure propre qu'il avait, et où le sujet n'accédait qu'au prix d'une dépense excessive. La levée de la résistance veut dire que l'effet de structure comme effet de faille subjectif est, dans l'instant du dire, atteint, adéquatement opéré dans la relève. C'est que l'acte du dire ne fait qu'opérer au double dans la reconnaissance le mouvement de relève que la résistance représente.

Néammains, si nous avons ainsi résolu ce que la résistance produit de vide, et ce que le dire en reprend, reste instante la question

d'en quoi l'acte de dire est exceptionnel. Car si réellement cet acte accomplit ce que le travail de la résistance opérait, il reste à expliquer pourquoi un tel dire me peut survenir que sur le mode de la difficulté, de l'exception. Bref, la modalité du dire n'en reste pas moins l'impossible, doublement énigme d'être situé comme reprise de la perlaboration résistante.

LA PERLABORATION, OU LA BESOGNE DU PÈRE.

On aura deviné que la résistance dans son sens subjectif, consiste à maintenir l'existence du symptôme comme lieu de la vérité. Si le "sujet résiste", ce n'est pas qu'il résiste à la vérité, c'est au contraire que résistant, c'est elle qu'il maintient vive, comme ce lieu de néant en quoi il consiste lui-même, de n'être que le vide qui s'opère qu jeu du Sª. Et c'est pour autant que qqch. empêche que le sujet s'opère dans l'acte du dire, comme ce vide, qu'il maintient dans la résistance le coeur de vide de son symptôme, jusqu'à ce que ce lieu de vide puisse être rejoint, qui fait le vrai de ce que le symptôme "protège": créé dans le contour de son insistance.

Ici remarquer le vrai sens de la distinction freudienne entre résistance du moi et résistance du Ça: les résistances du Ça sont, passées les méconnaissances du narcissisme, les résistances de la vérité. La vérité résiste à ce qu'elle soit abolie. Mieux encore, elle est la résistance. La résistance veut dire que, sur la vérité du vide central, le sujet ne saurait renoncer, car il est, comme éternisé, ce vide en quoi consiste son seul être.

De ce fait s'éclaire aussi le paradoxe de la pratique que représente le parcours de la résistance analysante, sous le nom de perlaboration, et qui fait à Freud écrire que c'est en "s'enfonçant dans la résistance" que le sujet besogne. Comment un accroissement de la résistance serait-il de nature à approcher du lieu de la vérité ? Comment une résistance accrue serait-elle au plus proche de son abolition ? Paradoxe que rien ne saurait relever sinon un hypothétique travail du négatif à quoi il convient de nous refuser .

Par là se découvre le sens "inter-subjectif" de la résistance, en tant que l'intersubjectivité ne désigne que le fait social. Si le symptôme s'offre comme obstacle et refus, c'est parce que la résistance qu'il oppose au lien social est la condition pour que qqch. advienne de nouveau, qui est le sujet comme opération d'un vide dans

l'effet du S^{a}. L'évènement du sujet dans le symptôme, introduit dans le lien social le fait de la disparité subjective par quoi il est fait obstacle à la dimension de rejet constitutive de ce lien.

Reste toutefois que si, à nous entendre, l'acte de dire accomplit la résistance, il est énigme d'en quoi il est exceptionnel. L'énigme se renforçant de cette remarque que, mise à part la dimension d'obstacle au lien social que le symptôme comporte, nous ne voyons pas en quoi la voie de la résistance serait nécessitée comme avancée vers ce lieu du sujet dans l'acte du dire. Or nous supposons , et conformément à sa structure, que le symptôme ne se réduit pas à ses effets intersubjectifs. Quoi donc exige la singularité de ce parcours, qui fait le sujet s'engager dans les voies du refus de cela qu' ainsi il produit ?

Nous pouvons engager la solution de cette question sous la forme d'une aporie:

Si nous devons penser, comme l'a enseigné le problème de l'analyse infinie, que l'enjeu d'une analyse est son rapport à la division du parlêtre, dont la butée de la castration fait le nom d'ailleurs inadéquat, faut-il conclure que la résistance du travail analysant soit refus de cette division, ou au contraire, effet de cette division et du refus qu'elle implique ?

Si l'aporie paraît énigme, il faut l'éclairer: en notant que son premier terme est celui que nous avons éliminé de principe de notre perspective: il est hors de question de supposer que la résistance soit un refus de division, puisqu'on a au contraire montré que le sens subjectif de la résistance, c'est de maintenir le vide du sujet.

Reste à expliquer comment la division pourrait comporter refus. Il faut revenir à nos avancées les plus radicales. Le coeur de l'être est un rejet, et la modalité subjective de ce rejet est un refus. Ce coeur de l'être est constitué par le vide du réel que l'Ausstoszung inaugu-

rale du parlêtre a produit. Quelque part, il y a eu une expulsion: un néant créé au sein du monde. Ce lieu d'expulsion est le réel qui fait le coeur de l'être. Il apparaît que , si la parole fit de son nom/non le lieu de son expulsion, il se pourrait que ce soit ce lieu de vide (le coeur de l'être) qui soit sorti de soi dans la nuée du S^{a} pour (se) produire comme le vide de cette nuée. Colère du vide sortant de soi, pour se produire du contour de la Nuée, comme l'expulsion en quoi elle consiste. Le sujet est ce qui (s')expulse/comme le vide que le S^{a} rejette comme le coeur de l'être. Tel est le seul sens valable de ce qu'il faut entendre par l'Ausstoszung freudienne. Et c'est ce qui nous la fait légitimement identifier à une forclusion constituante du réel du parlêtre: coeur de vide dont la question est alors de savoir ce qui la relèvera de la Colère, pour autant que la parole la ramènerait à la reconnaissance d'un peu moins de Colère.

Au coeur de l'être , un rejet: le sujet est ce rejet. Et il faut l'entendre en ce double sens que, parce qu'il est ce rejet de la "merde du diable", ceci a pour conséquences que tous les effets subjectifs d'une approche de ce lieu sont comme diffractés à cette approche sous la forme d'un refus (subjectif) du sujet. C'est parce que le parlêtre est constitué d'un rejet inaugural par l'effet du S^{a}, qu'inversement la modalité subjective fondamentale de l'approche de la vérité est un N'en rien vouloir savoir (de ce en quoi le sujet consiste). Autrement dit, c'est le rejet primordial en quoi consiste l'être qui fait reculer cet être à l'approche de sa vérité.

Mais ne sommes-nous pas ramenés à la même théorie que nous rejetions d'une résistance à la vérité ?//C'est que ce qui se joue dans le refus de la résistance, ce n'est nullement le refus de la vérité, mais au contraire la mise en jeu de cette vérité selon sa loi propre, et se trouvera levé le paradoxe qui nous faisait concevoir la perlaboration comme enfoncement dans la résistance.

Nous nous faciliterons une telle approche si nous la produisons sous la forme d'une aporie:

/ Il n'en est en fait rien: /

S'il est clair que Colère et Haine sont les passions qui animent le sujet sur le chemin de la vérité perlaborante, il faut demander quelle est la cause de ces passions. Car les passions ont une cause, et c'est ce qui interdit toute théorie de l'affect:passible de valoir laisser ignorer cette cause, conformément à leur structure passionnelle; et spécialement la cause de la Colère. Une théorie de l'affect n'aura jamais d'autre sens que de dissimuler cette cause-là. ~~C'est en quoi il faut avouer que~~ Spinoza ~~échoue dans sa démonstration,~~ remarque à reprendre plus tard.

Alors devons-nous dire que la résistance est destinée à voiler la Haine du sujet, (théorie de la défense: laissez-vous donc aller à haïr; ça vous déchargera tellement mieux! Et puis tout ça est bien innocent au bout du compte: vous ne faites que répéter. Et je ne suis pour vous qu'un mannequin dépassionné. Du reste mon analyse didactique n'est-elle pas là pour en donner l'assurance ?) Ou bien devons-nous pas plutôt penser que la Colère (de la perlaboration) est destinée à empêcher l'abord de la résistance (pour autant que nous avons démontré qu'elle est le maintien du vide du sujet).

Autrement dit: résistance à la Colère, ou colère de la résistance? Curieusement, et jouant d'un déplacement, nous parlerons plutôt d'une résistance de la colère: c'est d'une part la colère qui résiste, mais la colère, c'est le Nom-du-Père.

Cette formule , il nous faut en développer le sens. Pour autant que nous avons tranché dans l'aporie, en concluant que la Colère est destinée à empêcher l'abord de la résistance, nous allons développer la conséquence de la théorie de la résistance comme perlaboration.

Et l'on aura conclu sans jeu aucun, ce que nous démontrerons, que la perlaboration est père-laboration, besogne du père.

Une fois de plus, revenir au paradoxe devant quoi la perlaboration nous met: en quoi l'enfoncement dans la résistance rapprocherait-il le sujet

de la vérité ? Il nous faut parler comme sous un masque, car celui-ci est nécessaire à ce qui suit. Le masque sert à se faire entendre, et non à se faire voir: per-sona, le son qui de la bouche issit, touche l'âme, que la grimace déroute vers elle-même.

La perlaboration est un masque: celui de la haine. Mais ce que cette haine dissimule, c'est l'amour du père. D'un tel amour on ne veut approcher, car il est impliqué dans sa nature qu'on s'en détourne. L'amour du père n'est approchable que dans la haine. Ce qu'on appelle résistance, c'est la colère qui déroute de cette approche. Ainsi la résistance est, comme masque, destimée à voiler l'amour du père. Et sa colère est destinée à voiler le sens de cette approche.

Dans l'analyse, la comédie n'est pas seulement du côté de l'analyste. Le drame, la passion de la colère, sont le comique par quoi, dans le refus et la honte, l'analysant en vient à reconnaître ce qu'il savait de toujours: que l'amour du père était ce dont il procédait , et qu'il ne pouvait approcher. La père-laboration est le drame monté en transfert, d'une telle reconnaissance, selon par conséquent les modes de la supposition, et ce jusqu'au mè phunai dermier qui en soutient subjectivement le contour. L'analyste est là pour accueillir ce mouvement, visage de bois de la comédie, avec juste autant de sérieux qu'il en convient (non decet) pour savoir que,ce mouvement manqué par l'analysant, ce serait drame, mort réelle, ou pire. La place du proton pseudos de l'analysant consiste dans ce mouvement oblique qui, d'un regard de travers, lorgne vers le père en faisant semblant de faire semblant de se défiler. L'analysant feint de feindre de s'éloigner du père, mais c'est simplement , sous le masque de la colère, l'approche qu'il en réalise. Pas d'autre parcours pour lui. Et pour personne.

Mais il ne faut pas, de ce jeu de la semblance, glisser trop outre, et c'est ce qui doit nous retenir.

Produisons ce qui peut se dire de la farce dernière de

II

La résistance est la production du vide central du parlêtre comme colère. Et la colère de la résistance, est l'effet du vide que celle-ci produit dans son approche du vide, dans l'enserrage productif où un vide est détaché par le parcours de la perlaboration. Le paradoxe de l'enfoncement dans la résistance est donc levé: si de s'enfoncer dans la résistance est productif, c'est parce qu'elle produit dans son tour le lieu de vide central que le sujet est en tant qu'être aboli et relevé par le Sª. La colère n'est pas à proprement parler une défense contre la vérité. Elle n'est pas non plus une résistance; elle est ce que la résistance produit comme effet de vide. La colère est passion du vide. Elle est le lieu d'abolition que la résistance opère de son contour.

Mais il faut en dire plus, et expliquer pourquoi la résistance est la père-laboration.

Revenir à ce que le coeur de l'être est un vide, produit par le contour du Sª. Le parcours de la résistance est le contour en acte de l'opération du Sª.

Mais il faut dire : le vide du coeur de l'être est rejet. Il l'est doublement. D'abord en ce que ce coeur de l'être est le rejeté du Sª, ce dont le Sª ne veut rien savoir, et dont l'expulsion dans le dehors constitue le réel. Mais ceci serait trop insuffisant si l'on ne disait pas que ce vide, est le réel du symbolique. Ce qui est rejeté du Sª, est aussi bien ce qui y est relevé. Le vide produit comme coeur de l'être par l'abolition Sª est la relève à l'Autre réalité du centre d'absence en quoi se constitue le parlêtre. Il est essentiel de s'apercevoir que le vide du réel produit par l'Ausstoszung de Freud est le réel du symbolique, coeur négativant du parlêtre en tant qu'il n'est que la passion de cette relève à l'Autre réalité instaurée par ce mouvement d'abolition. Le Sª rejette un réel qui fait le coeur d'une Autre réalité: la réalité psychique, le réel du symbolique.

Pourquoi ce coeur de l'être est-il rejet ? C'est en fin de compte

cette approche du père. Croit-on qu'à la dire construction, elle aurait un au-delà ? Ou bien encore, que n'en ayant pas, elle serait pure fiction?

L'un comme l'autre de ces deux mouvements nous sont interdits, et l'analyse procède sur ce tranchant de couteau qui dit non à l'un comme à l'autre.

Il n'y a pas d'au-delà de ce montage contourné de l'amour du père dans la Colère. En particulier, en resserrer la structure dans la fiction de la seconde mort, n'est qu'un dernier voile jeté sur le vide du sujet.

Cette seconde mort ne saurait aller plus outre que, le silence enfin fait par le bruit du dehors qui fait irruption dans l'analyse, le désirant revenu au présent de son désir, ce désir en tant qu'il est désir de l'Autre reste énigme, mais quoi de plus ? Le mouvement final du Banquet par quoi Platon clôt comme il convient la question du désir, par l'irruption de la présence, nous donne la juste ponctuation de ce rien d'un hasard qui vire à la rencontre, d'où s'origine le mouvement d'un transfert infini. Mais quoi d'autre ?

L'analyste n'est pas sans le savoir, l'analysant non plus, que cette tâche "définitivement inachevée" (I) porte le silence à l'énigme, et que là est le mouvement simplement adéquat.

Toutefois reste qu'il nous faut éclairer en quoi l'amour du père ne saurait s'aborder que de ce mouvement oblique de la colère de la résistance. Pourquoi un tel amour ne serait-il pas nu ?

Il faut une fois de plus revenir sur nos brisées, et interroger ce que le Nom-du-Père et la Colère entretiennent de rapport.

Il ne faut pas dire que la Colère est la passion qui, issue de la résistance, serait, avec celle-ci, destinée à empêcher l'abord d'une vérité cachée. Il en va à l'inverse.

(I) M. Duchamp, cité par Tostain, in Lettres E.F.P. Nº16.

140

la question éternelle, qu'il nous faut prendre comme un fait. Nous avons proposé en première instance de l'expliquer par la Verworfenheit du symbole en tant qu'il éradique l'être de toute raison. Mais si cette explication nous semble juste, elle est cependant insuffisante et ne donne pas le détail de la structure, en particulier de ce que l'être ainsi produit est le réel du symbolique: le sujet ne serait-il pas dû à l'effet d'abolition relevante qui instaure le champ de l'Autre réalité ?

La colère est le coeur de l'être en tant qu'il est être rejeté. La résistance veut dire que cette dimension de rejet, ce n'est pas tant que l'être la fuie, qu'il ne puisse plutôt l'aborder que selon un mouvement de contour qui seul la rende assumable. Mais il faut dire plus: c'est que la résistance est le maintien et l'opération du coeur de vide. La résistance n'abolit ni ne dissimule le coeur de l'être: elle opère le vide d'une manière conforme à sa nature. Le sujet ne veut pas céder sur son être, et ce refus est le refus productif par quoi il se maintient dans la relève comme l'aboli du premier refus. Le sujet ne saurait céder sur ceci qu'il est centre d'absence, car là est ce par quoi il se maintient dans la relève signifiante. Le parcours de la résistance est productif en ce qu'il opère le vide loin de le dissimuler.

Il resterait à expliquer ce qui se dessine comme réponse sur la raison de la résistance: si le sujet recule, s'il se trouve pris dans un refus, c'est parce que la perlaboration résistante le fait approcher du lieu du refus. C'est dans la mesure où le coeur de l'être est un refus primordial, (Verwerfung, Ausstoszung), que l'approche de ce lieu de refus se fait dans le refus (en quoi consiste la résistance). Mais on a établi au moins que ce second refus n'est pas un refus du coeur de l'être, mais au contraire sa production comme tel. Il resterait à dire ce qui fait défaut pour l'heure: comment se fait-il que le mode productif de cette approche du coeur de l'être soit de même mode que lui ?

Mais si ceci peut expliquer comment l'être parlant peut approcher ambigument du coeur de vide constituant qu'il est, dans la résistance perlaborante, ceci ne dit encore rien de la raison pourquoi il y rencontre les instances du père.

Il faut forcer la passe et dire: si le père est rencontré sur les chemins de la résistance, c'est parce qu'il prend la place du coeur de l'être.

On fera saisir par contraste le sens de ceci en posant la question suivante: devons-nous dire que le père soit la cause de la Verworfenheit du sujet ? Ou même que ceci expliquerait qu'il soit ce dont le sujet dans son frayage ne veut rien savoir (résistance supposée à la castration)?

C'est l'impasse qu'il nous faut éviter.

L'opération du père est nomination. Il opère le dire-non. A quoi est-il dit non ? C'est ici que l'énigme commence. Nous pouvons le dire sous la forme la plus radicale: au déchaînement de la Verworfenheit du symbole. Le père dit non au scandale de fait en quoi consiste l'abolition à tout sens que le Sª opère sur le parlêtre. Et c'est en quoi il prend la place du scandale, mais de ce fait s'en donne comme la cause.

Le père n'est pas la colère; il n'est pas non plus cause de la colère. Mais il en prend la place, et c'est à ce titre qu'il est monté en fiction comme cause de la Colère, dans la duperie de l'acte.

Ce que le rejet comporte d'égarement dans les effets de dérive du Sª, le père le prend sur soi dans le dire-non. De ce fait aveuglant le sujet, le vouant à l'oubli bénéfique du désir de dormir. Le père se fait cause du sommeil.

La duperie de l'acte (du père) consiste en ceci de prendre la place de la Colère centrale. Il vient à cette place, et de ce fait, il dit non au déchaînement dont elle est l'effet. Il arrime le parlêtre à la condition d'un effet de sens qui donne raison à la colère. Si le père par excellence suscite la colère, c'est parce qu'il en prend

la place: telle est son imposture . Il apparaît que la fonction du père comporte avec elle comme sa condition absolument propre la possibilité de l'imposture, comme son risque essentiel. Mais l'imposture n'est pas d'oser dire non. L'imposture consiste, en tant qu'elle opère, à ce que le lieu de la colère soit par le père entièrement dissimulé. Il est essentiel à la posture du père que le lieu de la colère transparaisse dans son acte. L'imposture ne consiste pas à prendre la place de la colère, mais à en effacer le lieu, dans cette prise. La limite de l'imposture et du prendre place du dire-non est donc imperceptible. Mais elle est décisive, puisqu'à cette limite, tient que le sujet puisse ou ne puisse pas reconnaître la portée dans l'ICS du dire- non du père, qui est de faire arrêt à la Verworfenheit du Sª. C'est pour autant que, en prenant absolument la place de la colère, le père la dissimule trop, que, en retour, la colère en tant que lieu d'absence du sujet, de rester dissimulée revient dans le réel sous la forme des effets psychosants.

La duperie de l'acte est essentielle au dire-non du père. L'acte du père est duperie. Il est cette duperie qui consiste à prendre la place de la colère, en sorte que de ce fait, il puisse en devenir la raison. La raison de la colère est versée au compte du père. Et c'est ce qui explique son incidence dans la perlaboration. Le père, dans la duperie de l'acte, est cause de la colère du sujet, et ceci, parce qu'il a pris la place de la colère/du vide/du parlêtre.

Ceci a une conséquence dont mon défaut d'écriture ne peut rendre compte:

c'est que le père est indistingué de la colère. Il est essentiel à son acte que la duperie de l'acte ne puisse être nommée. S'il est légitime de dire que les non-dupes errent, il ne l'est pas de dire que l'acte comporte duperie. D'où la question de savoir de quel lieu j'écris, et quelle maladresse me contraint à en dire trop sur la duperie de l'acte.

Que le père soit indistingué de la colère veut dire que, de son

dire-non, il fait le bord du vide central du parlêtre. Le nom du père fait la place du vide. Il est le bord opérant de ce que cette place soit, dans l'acte, opérable. Il est la cause et la forme de la relève du sujet au vide du parlêtre. Et c'est en quoi il est réel: il l'est en ce qu'il opère le réel du symbolique. Il est la raison de l'opération relevante au réel de l'incontournable du parlêtre.

Ceci permet d'expliquer pourquoi le père est amour et haine. Car la raison de l'ambivalence ne tient pas à une vague ressource de l'indistinct des passions.

Le père est haine en ceci que, prenant la place de la colère dans le dire-non, il assume d'être la raison de la colère. Ainsi par un premier mensonge inaugurant de la place du sujet, il assume la place de la colère dans la duperie de l'acte (à quoi le sujet se dévoue de ce fait aussi bien).

Mais pour autant que le dire-non dans sa fonction centrale, est l'arrêt posé à la dérive du symbolique, dans la duperie qui verse au compte du père d'être raison de la colère, il est à ce titre l'amour, si nous désignons par là ce par quoi le sujet peut advenir comme autre que non-sens dans l'arrêt qui l'assigne à la parole.

Si l'amour du père , dans la résistance, ne peut pas être reconnu, ~~si/ce~~ c'est dont le premier mensonge de la perlaboration résistante fait le refus, ceci est dû non pas tant à la verworfenheit qui s'abrite derrière le non! du père, qu'à ce que, en maintenant dans le premier mensonge de la résistance que le père est cause de la souffrance, le sujet se dissimule que, derrière l'amour ainsi dénié du père, c'est bien la Verworfenheit qui est constituante du parlêtre. Dans le refus del'amour du père, le sujet peut se bercer de ce que le père serait toute haine, mais ce n'est que la dissimulation dans le S⁰ de ce que cette haine abriterait un amour infini. Or ce que le sujet ne veut pas savoir, c'est que derrière l'amour du père, il n'y a effectivement rien : derrière l'amour du père, c'est bien le sourd grondement du néant du symbole qui fracture l'être, ce qu'un tel amour dénié dans la haine l'abrite d'avoir à reconnaître.

Le sujet, dans la résistance perlaborante, ne veut rien savoir de l'amour du père, et le fait cause de sa colère, parce que derrière ce refus, c'est le rien de l'amour qui s'effondrerait, de le laisser nu en proie à l'éradication forclusive du symbole.

Telle est la vraie raison qui fait de la colère de la résistance le voile jeté sur le néant de l'amour du père: derrière lequel, rien.

Le problème de la résistance étant ainsi retourné de fond en comble, il faut maintenant expliquer le terminus ad quem de ce problème, soit le paradoxe insistant de ce en quoi l'acte du dire est si difficile ?

Si en effet nous avons saisi dans ce parcours, ce qui justifiait que la résistance perlaborante soit l'avancée frayante du lieu de vide de l'être, il reste à expliquer comment s'en clive toutefois l'acte du dire.

Or ce clivage ne va désormais plus de soi. En effet il résulte de ce qui précède que:

L'acte du dire, c'est la résistance perlaborante.

Toutefois nous ne pouvons en rester à cette identité, et les effets mutants qui, de la perlaboration résistante, opèrent un effet de seuil ou de renversement dans la position du sujet, se distinguent assurément de cette sorte de parcours.

Nous nous trouvons donc devant un double problème:

Expliquer en quoi <u>l'acte de la résistance</u> est la production d'un nouveau.

Néammoins cliver de cet acte les effets qui, dans la reconnaissance du réel, font <u>retournement</u> au parcours de ce frayage. Si ce dernier problème paraissait difficile à penser, on invoquera le renversement que Freud accomplit lorsque, du proton pseudos de la séduction du père, il déduit la fonction de la réalité psychique ordonnée au complexe d'Oedipe.

LA RAISON DU NOUVEAU.

L'acte du dire est donc au moins la perlaboration résistante.

Sa difficulté d'événement se justifie de deux raisons au moins.

Si le coeur de l'être est un refus dont on laissera dans l'indistinct, si c'est que cet être soit le refusé, ou si là est le lieu du refusant (la colère), il faut dire que le sujet est abolition et relève à l'Autre réalité, qui est l'espacement corrélatif d'un effet de vide en quoi consiste le parlêtre. La relève à l'Autre réalité de l'espacement Ics, est opération corrélative du sujet comme vide, ou comme aboli (pulsion de mort).

Les appareils qui ordonnent cette Autre réalité: le S^a, le Nom-du-Père, me s'établissent que moyennant ce mouvement d'abolition-relevante, ou bien plus proprement, ils en sont la cause. Le S^a est la cause qui opère le sujet comme faille jouissant de la relève.

Mais inversement l'acte du dire en tant qu'opération d'un effet de sujet dans un se-faire abolissant, consiste à dire le lieu de cette Autre réalité, et partant à l'opérer. L'opération est celle du dire, pour autant que la cause de l'être parlant est le S^a. En disant, le sujet s'opêre dans la relève, le dire étant l'acte de cette relève .

Une première difficulté de cet acte du dire consiste simplement en ce que le refus suscite le refus: le coeur d'abolition en quoi il consiste, il semble que son abord soit pour le parlant, exceptionnel. L'approche de ce lieu, son opération, se fait sur le mode même de ce qui y est en jeu. Elle se produit en effets de division qui marquent le parcours subjectif d'un inassumable, et d'effets de rejet, conforme à la zone de rejet qu'il affronte. La raison de cette difficulté n'est pour l'heure pas claire. On croirait pouvoir se satisfaire d'un recours aux exigences du principe du plaisir, mais il n'en est rien.

Car à la vérité il ne faut pas manquer que les effets de rejet qui font le parcours subjectif du coeur de l'être, sont de ce fait une opération de ce noyau. Ainsi, et là est la seconde difficulté de l'acte

du dire, ce qui se produit dans les effets abolissants par lesquels le sujet se produit comme approche du vide, c'est précisément des effets de relève.

La dimension de contournement dans le refus qui fait la structure de l'opération du dire, n'est-ce pas cela qui fait le vide, d'en opérer l'entour, au coup par coup d'un dire-non qu'est la résistance comme telle ? La perlaboration résistante, par cela qu'elle dit-non, est l'opération en acte du dire-non central qué, à la limite, elle opérerait si ce n'était ce que la résistance opère par som refus.

Qu'est-ce qui dans ces conditions, distingue l'événement d'un dire en tant que s'y abolirait la résistance ?

Il faut revemir une fois de plus à l'expérience freudienne. La faille de l'instauration freudienne, est celle qui mène Freud de la perlaboration selon la théorie de la séduction, à la construction du Complexe d'Oedipe. La construction du complexe d'Oedipe est celle de l'ICS comme espace des substitutions, corrélative de la nomination du réel du père comme cause du traumatisme, là est le renversement qui pour Freud, fait acte de dire au sein de la perlaboration. Quel est le mouvement essentiel de cette faille ? Il consiste à reconnaître que ce qui était fictivé comme le Dehors de la réalité était au Dedans, sous la forme du fantasme de séduction. L'instauration de la dimension du fantasme comme coeur du réel, de la réalité psychique, là est le produit par quoi F. défalque la théorie de la séduction de sa dimension de premier mensonge.

En quoi y a-t-il là acte, et acte du dire ?

Le premier versant en est que ce faisant, le sujet prend sur soi la cause de la souffrance: le premier mot d'ordre de l'analyse est bien dans ce mouvement qui résulte de l'énonciation d'un "occupe-toi de ton âme" dont le sujet peut savoir que la souffrance est le sujet comme tel. Et nulle "extériorité". Tel est le sens subjectif de l'introduction par F. des prétendues "quantités endogènes". La quantité endogène veut dire: ce qui du sujet est incontournablement subjectif, le réel du symbolique. De cela

nulle différance possible, et nulle fuite, ou mieux, nous dirons qu'il n'est de défense que contre celà , mais de ce fait, le concept de défense va se trouver radicalement transformé, si la quantité endogène est aussi bien inconciliable qu'elle est incontournable.

Mais là n'est pas le vif de l'acte de F. , ou si l'on veut, de l'acte du dire où il s'opére.

Le vif est donné de ceci, que d'une part le sujet ne peut être situé, par delà la faille qui clive réel et réalité, que sur la scène de l'Autre réalité, du réel du symbolique, sur la scène de l'espacement lcs de la substitution Sª. Autrement dit, le sujet est divisé par le Sª, et de ce fait, il est sujet à la parole. Plus subtilement, notons par parenthèse que, opéré comme construction à partir du Nom-du-Père comme cause du réel, c'est à cette nomination du Père que le sujet doit de revenir sur cette scène où il était.

L'acte de dire trouve son vif de l'effet d'abolition-relève qui porte le sujet à la reconnaissance en acte de l'Autre réalité. L'acte du dire consiste à s'opérer comme effet de vide dans le dire, et le dire ne peut être le lieu propre de cette opération que pour autant que le sujet est divisé du Sª. C'est pour autant que, divisé du Sª, l'être parlant n'existe que comme faille, qu'inversement l'acte du dire consiste à (se) relever à cet espace de vide en quoi consiste la reconnaissance de l'Autre réalité comme lieu propre du sujet.

La différence entre la perlaboration résistante et l'acte du dire est donc infime et essentielle: c'est au mouvement près de la reconnaissance en acte de l'Autre réalité en quoi consiste la perlaboration résistante, que le sujet s'opère comme effet du dire. Le sujet ne consiste pas dans un soudain renversement de la résistance. Il consiste plutôt à reconnaître que, dans la résistance, il n'était pas sans savoir qu'il s'opérait comme relève. L'acte du dire, c'est de se reconnaître comme mouvement d'abolition dans la résistance. Il ne se distingue pas de la résistance par son

principe qui est le même: l'opération du sujet comme vide. Mais il s'en distingue par ce que, ce que la perlaboration produisait selon le mode du contournement de la colère, dans l'acte, le sujet le prend sur soi, comme la relève opérée. Prendre sur soi la cause de la colère, se faire le lieu de la colère comme centre d'absence du coeur de l'être, voilà ce qu'au bout de la perlaboration résistante, l'acte du dire change, ramène au Même.

De là se situe mieux ce qui fait l'exigence de nouveau dans la répétition.

L'exigence d'un nouveau ne peut se situer que du symptôme.

Le nouveau, c'est le retour au Même.

Si l'être parlant est divisé du Sª, si de ce fait il est sans contour possible affronté à un effet de vide en quoi consiste pour lui cet excentrement transfini qui le fait être toujours ailleurs, si cet effet de faille du Sª est pour lui incontournable, comment un tel effet peut-il être de quelque manière rendu assumable ?

A cette question de quelque manière insoluble que pose "die Not des Lebens", le réel du symbolique, répond dans la pratique la fonction de la parole, avec ce qui l'ordonne dans sa particularité, du Nom-du-Père comme Sª d'un effet de sujet, et du dire-non qu'il opère de ce fait.

Le sens radical du dire-non du père, est que le déchaînement forclusif du symbole, qui a fait de l'être un être de rejet, est arrêté par l'acte d'un dire-non dont le double effet est, à partir de l'aveuglement qu'il produit dans le parlêtre: de constituer l'effet du Sª comme refoulement primordial, tandis que cet effet de division est versé au compte du père, d'opérer le sujet comme déplacement de la faille, comme reprise sur soi de ce dire-non par quoi le sujet s'opèrecomme soustraction au désir de l'Autre. Car dans ce dire -non par quoi le sujet se fait effet de vide, ce qu'il était comme être parlant, de la division première est assumé et pris sur soi dans le désir de dormir, et il en résulte cet effet d'amodiation de la souffrance en quoi consiste la différence indéfinie de la parole, dans la production culturelle.

Ce qu'on appelle culture, avec sa face de nécessaire inscription dans le lien social, est l'opération de l'infinie multiplication du dire-non en tant qu'il s'oppose au déchaînement du S^a, en en reprenant la forme, comme transfinitisation de l'acte de parole. L'amodiation du S^a est la reprise dans le se-faire d'un dire-non, du mouvement de division qu'il opérait d'abord.

Qu'est-ce que l'exigence du nouveau ?

C'est d'abord l'effet de la nécessité éthique de différer la division du S^a. L'exigence du nouveau veut dire que le parlêtre est appelé à s'opérer comme sujet pour différer cette division incontournable.

Ceci suppose que la condition du parlêtre réside dans une aliénation tout aussi incontournable que le choix de l'un de ses termes est absolument contingent.

Autrement dit, il n'est pas d'autre manière pour l'être parlant de différer les effets de division du S^a que de les reprendre sur soi dans le se-faire où il s'opère comme sujet, comme relevé aux effets abolissant du S^a. Mais cette solution la moins pire à l'aliénation dans le S^a, est contingente, et ne saurait survenir qu'exceptionnellement.

Quelle est la raison et le statut de cette exception ? Comment donne-t-elle la raison du nouveau ?

Le non! du père est la raison du nouveau. La fonction du père est l'exception.

il faut partir de deux raisons.

L'une, donne la raison générale du problème.

C'est que, nous ne devons pas oublier le statut créationniste de l'opération du S^a. Ce que le S^a opère comme vide, n'est pas d'emblée là. Le vide n'est pas de l'ordre du présent. Il est ce que le S^a opère dans l'acte. De ce fait, le savoir s'invente. Autrement dit le S^a est création, et ne préexiste en rien à son opération, le vide qu'il opère n'étant que cette opération .

Mais ceci ne suffit pas, puisque, ce qu'il faut saisir, c'est en quoi l'opération du Sª diffère la divison du Sª. La structure ici est fort complexe, et joue en deux points différents.

La réponse d'ensemble est que la division du Sª n'est différable dans l'acte de parole que dans la mesure où le sujet se fait le vide que le Sª opérait. L'acte consiste à venir à la place du vide de la division première. Dans l'acte le sujet s'abolit à l'Autre réalité, en se faisant le vide de l'opération du Sª. La différance des effets de déchaînement du Sª consiste en ce que le sujet reprend sur soi, comme ce qu'il était, et le devenant de ce fait, l'effet de division que le Sª a opéré dans le parlêtre.

Il faut expliquer comment le non! du père donne la raison de cette opération. D'une part le père est l'exception, il est aboli à l'Autre réalité. L'exception ne veut pas dire que ce qui s'excepte soit unique. Elle renvoie au statut de l'opéré de l'opération Sª. Or ce qui spécifie le père pour autant que par tradition, il est cause d'un sujet (et non d'un corps) , c'est qu'il est de ce fait le coeur et la raison de ce réel du sujet en tant qu'il est le parlêtre, de la réalité psychique. Le père est l'exception en tant qu'il est l'aboli au Sª, comme raison du Sª, dans ce qu'il opère de faille.

Mais cette raison ne suffit pas encore. Il faut ajouter que, si le non! du père est d'abord l'opération relevante qui le situe à l'Autre réalité, c'est pour autant que de ce lieu il fait signe au sujet que le lieu propre de son réel est le réel du symbolique, dans la nomination de sa cause, qu'inversement, dans la relève que le sujet prend sur soi dans le retour de ce non! un nouveau advient, en ceci que la reconnaissance du réel du symbolique diffère l'effet de division du Sª.

Ce n'est pas en tant que création de Sª que l'exception du père joue son rôle crucial. C'est plutôt en tant que, dans l'effet de vide en quoi consiste son dire-non relevant, le lieu du réel du symbolique est rendu opérable au sujet qui s'en effectue dans le retour de son acte.

Le non! du père en tant qu'il est nom dit du lieu propre du sujet (le réel du symbolique) est exception, d'une part en ce que le père est le relevé de son acte, d'autre part en tant que, du lieu de l'Autre réalité où l'a porté sa relève, il permet que le sujet advienne dans le se-faire qui, à partir de ce nom, l'excepte (le relève, l'abolit), à l'Autre réalité dans l'acte du dire.

L'exception de l'acte du dire, est le lieu de faille de la reprise sur soi du se-faire, par quoi un sujet reprend sur soi l'effet de division du Sª dans son déchaînement premier.

Qu'est-ce qui là porte le nom du nouveau ?

C'est le sujet en tant que dans le se-faire de l'acte qui lui revient du nom du père, il s'opère comme le vide qu'il était.

L'exigence du nouveau désigne la nécessité éthique qui résulte de la division dans le Sª, Si la division du Sª opère un effet de déchaînement comme non-sens du parlêtre, place est faite d'un lieu d'appel, ou plutôt d'un lieu qui, moyennant le retour d'une nomination, est après-coup opéré comme appel. On saisit que de ce fait, cette opération d'unsujet comme prise sur soi du vide, est absolument contingente, et livrée à l'événement du nom, lequel, n'advenant que par exception, n'opère qu'au moins pire, sans qu'il y ait là de meilleurs.

Le sujet est nouveau, par ceci que dans le retour du nom où il trouve la raison de l'acte du se-faire, il est opéré comme Autre réalité qui le relève des effets de la division première.

Qu'on saisisse donc bien le double enjeu de l'opération du nouveau. Sa donne la plus décisive, c'est l'effet de déplacement et d'arrêt du déchaînement du Sª, que le Nom-du-Père réalise. C'est ce qui permet d'expliquer en quoi la nouveauté du fait de culture permet la mise en jeu de nouvelles pratiques du sujet. Contrairement à ce qu'on imagine, ce n'est pas la nouveauté de ces pratiques qui expliquerait qu'elles fassent advenir un sujet. Ce serait plutôt à l'inverse, le fait que, rejoignant le vide du parlêtre dans le déplacement, ces pratiques font effet de sujet comme retour à la structure

du vide, qui leur confère leur effet de nouveau. Le mouveau n'est rien d'autre que l'effet du sujet, soit de déplacement du malaise, comme conséquence du retour au vide,

Ici est le second enjeu de l'opération. Le paradoxe de l'acte, n'est pas en effet qu'il diffère la division du Sª dans ses effets de non-sens; c'est que dans le se-faire qui déplace le malaise, le sujet s'opère comme ce lieu de vide de l'Autre réalité. Mais ce faisant il rejoint la structure du malaise dans sa cause. Le paradoxe de l'opération du nouveau, du fait de culture, consiste en ce qu'il n'est de relève possible du rejet opéré par le Sª, que pour autant que le sujet se fasse ce lieu même du malaise. C'est dans ce se-faire par quoi le sujet prend sur soi la cause de la souffrance, en étant relevé à l'Autre réalité de l'instance du Sª, que la difficulté du sujet est déplacée un temps.

L'acte du dire est la forme pure de cette relève, en tant qu'il porte le sujet sur la scène de la causation du Sª. C'est en quoi il n'est à ce jour pas d'acte plus adéquat au parlêtre que celui que l'analyse permet, pour autant que, dans l'acte de sa nomination de la cause Sª, elle permet qu'un tel acte soit opéré dans sa perlaboration résistante.

Ceci permet d'avancer que le nouveau n'est appelé que de l'existence du symptôme. Le symptôme, c'est le sujet. On a pu dire que: le symptôme, c'est le réel. Il n'en est évidemment rien. Le symptôme, c'est l'effet du réel sur l'être parlant. Mais ceci ne suffit pas encore. Toute incidence du réel sur le parlêtre ne fait pas symptôme. De quel réel doit-il donc s'agir pour qu'il y ait symptôme ? La réponse est aisée: un réel qui fasse sujet.

Mais pour saisir la portée de la question, encore faut-il en discerner la racine:qu'il y ait un réel qui fasse symptôme, quelle chance est-ce là ! Autrement dit, ce réel ne prend toute son importance que d'être l'occasion offerte à la nomination.

C'est pour autant qu'il y a un réel particulièrement "bien tombé"

à être passible de nomination, que ce réel importe au titre de la cause du symptôme. Ce réel, c'est le sexuel, cause du traumatisme. En quoi le sexuel est-il une faveur du sujet ? En ceci que par un effet de nouement/qu'on ne reprendra pas ici, il se trouve n'avoir d'existence que de signifier le malaise de l'être parlant. C'est pour autant que le réel du sexuel "traduit" le malaise de la parlerie, qu'il fait la cause du symptôme. Le symptôme est le sujet se divisant du Sª, dans la relève sur l'Autre scène qui s'en opère. Le symptôme est relève et abolition du sujet.

Le symptôme tranche sur le Rien.

Le statut ordinaire du parlêtre, est la moindre parole. Dans la mesure où la difficulté de l'acte du dire le rend exceptionnel, le parlêtre se satisfait du statut déchaîné des effets du Sª, de leurs effets de retour dans le réel.

Ce qu'on appelle lien social est la moindre parole à quoi le parlêtre consent afin que le sommeil puisse s'en perpétuer pour lui. Il n'y a donc pas à s'étonner que le lien social, moyennant ce peu, confine au silence au rejet de la loi du Sª. C'est ce qui fait l'efficacité du lien social et de la psychose: moins de parole il y a, mieux s'en perpétue le sommeil et la loi du maître.

Au lien social, il arrive qu'on fasse obstacle, que quelque chose soit opéré qui, à ce silence forclusif du lien social, dise non! et y produise du nouveau. Le symptôme désigne la forme cruciale d'un tel obstacle fait au lien social. D'une part on peut dire que le symptôme est l'irruption d'un effet de sujet, chance/ /qu'/ une opération de relève au Sª soit effectuée exceptionnellement.

Mais d'autre part se conçoit que le symptôme soit exigence de nouveau. Ce n'est certes pas que le symptôme seul justifie cette exigence, mais pour autant que celle-ci ne peut avoir lieu que comme obstacle au silence forclusif primordial, c'est de l'existence du symptôme seulement que cette exigence est articulable. Le symptôme articule en acte l'exigence

du nouveau, l'effet d'un sujet. Faute de recevoir une réponse, celle d'un nom, le symptôme l'invente. Le naveau est par le symptôme inventé, comme le père. C'est pour une part le symptôme, faisant du père l'enjeu décisif d'où s'opérerait le parlêtre, qui invente la condition du nouveau. Le nouveau est, par le symptôme, inventé, et ce que le symptôme invente, est, sous forme de fiction, la condition de l'invention. Est-ce dire qu'alors, la condition de l'invention puisse s'inventer ? Il n'en est ainsi que pour partie. Sans doute tout parlêtre, de faire symptôme, opère-t-il un dire-non suffisant pour qu'il y ait chance de sujet. Mais d'une part toute invention du nouveau n'est pas adéquate à faire acte du dire. Et d'autre part cette invention du nouveau que le symptôme réalise, se paie d'un certain prix, qui est de verser au compte de l'Autre la raison de la souffrance.

Devons-nous nous en tenir là ? L'obstacle fait du symptôme à l'absence forclusive de l'acte du dire que lien social constitue, est-ce le dernier mot à dire de ce que l'acte du dire rend possible ? Il n'en est rien.

Il faut d'abord remarquer que toute invention de S[a] ne suffit certes pas à faire approche correcte de l'acte du dire, quand bien même elle suffirait à ce que le sujet s'opère. L'égarement du symptôme est assurément une nouveauté considérable par rapport à la folie. Mais de se payer du prix de supposer l'Autre, s'oublie que l'acte du dire est d'une autre nature.

Qu'est-ce que d'opérer l'acte analytique ? Si l'acte du dire dans l'analyse invente du nouveau qui ne se paie pas d'un prix aussi dirimant, en quoi l'approche de la réalité psychique donnerait-elle la structure correcte de l'effet de sujet ? Ce que l'analyse produit comme le Nom-du-Père relève-t-il pour elle de l'invention ?

Ces questions qui reviennent à demander s'il y aurait une invention du nouveau qui ne soit pas inadéquate à la structure de faille du parlêtre, nous les condenserons en disant que l'analyse est une construction.

La construction de l'analyse, est la question d'une invention d'un nouveau qui soit adéquat à ce que l'acte du dire permet d'opérer. Qu'est-ce

donc que construire ?

Le noveau consiste en ce que le sujet vient dans l'acte à la place duvide opéré par le Sª dans l'être parlant. Ainsi L'effet de béance du symbolique se trouve différé par l'événement qui, à la place du vide fait advenir la faille du sujet. Le sujet dans la reconnaissance, prend sur soi le vide du Sª, qu'il était, et se trouve ainsi relevé à l'Autre réalité du réel du symbolique . Il y a nouveauté dans ce double mouvement, d'une part en ce que l'inassumable du symbolique est différé par l'événement d'un dire-non qui y fait sujet, d'autre part par ceci que, dans l'opération de l'acte, le sujet revient à la place du Même. Le retour au même est la ressource du nouveau.

Dans ces conditions si l'acte analytique est l'opération de l'acte du dire, dans la particularité du symptôme, on peut saisir que cette opération implique que toute opération de Sª n'y convienne pas.

En effet si le fait central de l'acte du dire est l'effectuation du sujet comme dire-non dans l'Autre réalité, la seule opération qui convienne est celle qui est conforme à cette dimension de séparation de l'acte.

Si tout acte comporte bien séparation, seul l'acte qui serre au plus juste cette séparation est adéquat à l'acte du dire. L'acte du dire est celui où la séparation mène le sujet au plus juste de l'Autre réalité.

Ce qui clive le premier mensonge du symptôme hystérique de l'acte analytique, est que celui-ci opère une désupposition du semblant. Ce mouvement est celui de la construction. L'acte anlytique opère la refente qui, du premier mensonge de la séduction du père, vire au dire du sujet dans sa causation par le NdP.

Cet effet de faille qui relève le sujet à la reconnaissance de l'Autre réalité, est l'opéré de l'acte analytique.

Mais dans ces conditions, le NdP, et le dire de cette Autre réalité,

ont-ils également un statut de fiction ? C'est ce qu'on ne saurait dire. Mais les raisons en sont complexes.

D'une part en effet, il n'est pas d'acte qui n'opère du semblant. Si l'opération du Sª est la condition d'où se soutient que l'acte atteigne un réel, tout acte implique le jeu du Sª comme création. Il est clair que l'acte analytique est lui-même opéré d'un tel semblant. Et la doctrine analytique est ce semblant.

Mais tout semblant n'en vaut pas un autre.

D'une part , si le semblant de la doctrine analytique garde ce statut, il ne faut pas oublier que, ce que ce semblant énonce, c'est que le sujet s'opère de la division par le Sª. Autrement dit ce n'est pas seulement que la doctrine analytique soit fiction, c'est qu'elle énonce la doctrine du Sª comme cause de l'être parlant. Ce qui garantit le semblant de la doctrine analytique de n'être pas dérive, c'est que ce dire de la fiction rejoint la dimension fictive du parlêtre: la pensée de l'ICS rejoint les pensées Ics. C'est dans la mesure seulement où l'être parlant est l'effet du Sª que le semblant de la doctrine analytique y est adéquat. Le semblant de la doctrine ne fait que rejoindre la structure du semblant qui détermine l'être parlant. Mais là n'est pas le plus vif de ce qui assure la construction freudienne. Il est ceci, que si l'acte n'opère que d'un effet d'abolition, seul le semblant qui porte dans sa structure le dire d'une telle abolition, est adéquat à ce que l'abolition opérée à partir de la cause.

L'analyse n'invente pas le nom du père. Mais elle ne le découvre pas non plus: elle le construit. Elle opère à créer ce semblant qui se définit d'être ce d'où un sujet est opéré dans la cause signifiante. Ce que l'acte analytique dit à partir du semblant, est ce qui dans le Sª est à l'oeuvre comme opérant un sujet.

Ceci ne veut pas dire que l'analyse trouverait un Sª déjà- là; mais que ce qu'elle crée du semblant à partir d'où opérer son acte, c'est d'une part le moindre semblant, celui qui porte la trace de la faille. Mais

'57

c'est plus en core que ce semblant n'est opérant que de rejoindre le lieu de l'Autre réalité comme abolition, où le sujet est relevé par son acte. Ce semblant du discours analytique, c'est le semblant propre à porter le sujet à l'Autre réalité de l'abolition séparatrice. Et ce semblant ne peut être opérant que pour autant qu'il porte la trace de cet effet de séparation. Il n'est pas simplement le semblant effectivement opérant que l'analyse découvrirait sur l'Autre scène. mais l'analyse le crée comme le moins de semblant possible d'où le sujet peut, dans le se-faire de l'acte, s'abolir.

Il est important d'apercevoir:

I- Que le semblant, la doctrine analytique le crée.

2- Que ce semblant ne préexistait pas à sa création.

3- Que cependant ce semblant ne peut être opérant que parce qu'il est le mondre semblant, et qu'à ce titre, il opère une faille dans le Sª.

4- Que cette création de Sª n'est pas celle de n'importe quel Sª, mais d'un qui porte la trace de l'effet d'abolition de l'acte.

5- Que l'analyse n'invente pas ce semblant à proprement parler. Le semblant n'est pas inventé: il n'est créé que comme ce qui opère la faille.

6- Et il ne le peut que parce que de là (de ce Sª), le sujet peut, dans l'acte du dire, être relevé à l'Autre réalité dont le Sª est la cause.

Ceci permet d'expliquer que la construction freudienne soit ce à partir de quoi s'opère la faille du sujet.

Il n'est de concept analytique, de construction dans l'analyse, que ce qui d'une part permet que soit dite la relève du sujet à l'Autre réalité, que d'autre part, cette Autre réalité soit opérée, par ceci même qu'elle est dite. Le dire, c'est l'opération, parce que le sujet s'opère à partir de l'effet de vide du Sª.

—

QUATRIÈME LEÇON: SI L'AUTRE RÉALITÉ EXISTE.

Comme je lui lisais quelques pages de mon Immoraliste que je venais d'écrire, elle m'interrompit à cette phrase: "Marceline m'avoua qu'elle était enceinte", et, souriant tendrement, avec un rien de moquerie: "Mais, mon ami, ce n'est pas un aveu", me dit-elle, "tout au plus une confidence; on avoue le répréhensible; c'est: me confia, qui convient".

A.Gide, Et nunc manet in te.

Le père est le promoteur de la névrose.

S.Freud.

NOTE EN POST-SCRIPTUM À CETTE LEÇON.

Une fois de plus, il convient de dire que ce travail est échec.

Ce que l'on tentait d'approcher, c'est que la répétition implique le manque à la rencontre.

On est bien parvenu à en donner les raisons d'ensemble, en montrant dans la répétition la nécessité d'une relève à l'Autre réalité du réel du symbolique.

Mais la structure particulière de cette relève, qui fait jouer la rencontre dans la dimension de la méprise et de la faille, on n'a pu la donner.

Pour cela, il aurait fallu montrer ce qu'implique que le père soit tenu pour cause du traumatisme. Montrer de là qu'il n'est de faille que du père. Le père est celui qui faut, et d'où tout faillir (falloir) s'ordonne. Ce qui ne put être fait.

Puis montrer que le manque à la rencontre s'ordonne d'une méprise.

Enfin interroger sur la cause de l'éveil. Doit-on dire que ce qui

éveille soit le lien le plus intime du père au fils ? Mais par ailleurs, ne faut-il pas penser que le père soit la cause du dormir ? Autour d'une telle aporie et du lieu qu'elle désigne, comme la manière dont le réel du symbolique se noue à la réalité comme lieu d'un manque à la rencontre, tourne la raison de l'échec, à dire encore.

LE SENS DE LA RÉPÉTITION.

Il nous faut revenir au paradoxe du discours analytique: comment se fait-il que, du sujet, rien n'advienne que sur le mode d'un manque, à quoi cet événement s'ordonne comme difficulté ? Il vaudrait la peine de recenser les lieux de ce champ de faille, n'était que c'est impossible de principe, et que le discours analytique est, tout entier, un tel lieu de faille.

Le paradoxe de la castration, par quoi s'énonce que l'être parlant n'advient comme sexué que moyennant la renonciation à l'attribut du sexe, n'en est que le lieu le plus sensible. Il n'en est pas le plus décisif.

Autre chose/encore/est ce que la doctrine énonce comme traumatisme. On a montré que ce qui traumatise, en tant que nommé, est la condition pour que soit pensée la répétition comme pensée du symptôme. Le symptôme n'est repérable comme répétition que moyennant la nomination d'un traumatisme. En sorte que Freud, dans l'Au-delà du Principe du Plaisir, reprenant la question de la névrose traumatique, revient à ses premières traces, celles qui lui permirent de nommer la cause du symptôme. De cet écart, il vaudrait la peine de mesurer l'empan.

Mais nous procédons autrement, soit en retournant, avec le discours analytique, la question qui lui est inhérente: si le traumatisme comme nommé est la condition de la répétition, comment se fait-il qu'il n'y ait de répétition que dans la perspective d'un manque qui la cause ? Comment se fait-il que la répétition s'articule au manque à la rencontre ?

Avant d'en ressaisir le détail articulé, il faut revenir aux

principes du discours analytique. Ce fait central du parlêtre est sa division dans les effets du Sª. La question qui se pose est paradoxalement, de savoir comment au sein de cette division, faire faille de sujet. Chose étrange, c'est malgré cette/ /division/ , l'événement le plus improbable. La faille du sujet veut dire que la division reconnue est reprise par ce qui s'en fait sujet, de se diviser dans cette reconnaissance, produisant dans ce mouvement l'opération du Sª qui, de quelque manière, contourne la faille, mais de ce fait la produit, comme relève du sujet à sa réalité de vide.

Le sens de l'opération de la castration n'est pas autre. Il signifie qu'un sujet n'advient que moyennant son abolition. Cette abolition, sa portée est de rendre la division première assumable.

La question pour l'être parlant n'est pas de choisir ou non la division des effets de Sª: cette division s'impose comme un fait. Pas d'être qui ne soit parlant, divisé, lieu de béance et d'ouverture en forme de non-sens dont l'angoisse peut-être à la limite, donne la forme avec l'indice. Et le seul problème qui de là s'ouvre au parlêtre, est de savoir comment au sein de cette béance, qqch. peut apparaître qui en relèverait le malaise à un peu moins de souffrance. La pratique analytique enseigne que la seule voie d'un tel événement est le sujet, la reconnaissance en acte de ce réel du parlêtre , par quoi celui-ci, prenant sur soi l'effet de la béance, vient à la place du vide, en s'opérant comme ce vide même.

L'opération de la castration désigne, par un privilège de fiction qui institue le semblant du sexuel comme lieu de la légalisation de la béance, ce mouvement par lequel un sujet s'opère comme relève en opérant une ablation qui n'est pas tant renonciation que refus de renoncer à l'ordre propre de l'Autre réalité du vide, du réel du symbolique, en quoi consiste l'instance du sujet comme effet de la relève.

Mais ceci éclaire le sens de la répétition.

De premier abord, la répétition se présenterait comme tentative de différer les coups du réel. Ce que le traumatisme présente d'inas-

sumable, serait dans la répétition différé, voire lié. La répétition perdrait ainsi son caractère paradoxal, par ceci qu'une symbolisation même inadéquate du réel du trauma, le rendrait plus supportable que l'insistance nue du réel. Tel serait à suivre l'évidence, le premier renversement freudien sur la raison de la répétition.

Mais celui-ci ne satisfait nullement, ne serait-ce que parce que nous n'expliquons pas ce qui du réel premier, devrait insister par soi, quand il est tout à fait clair que c'est inversement la répétition qui le porte à la mémoire.

D'où cette tentative déjà plus adéquate de penser par un second mouvement, que, bien loin que la répétition diffère le réel, plutôt insisterait elle de son manque. Si le réel est l'impossible, s'il est le manque du répété, pourquoi ne pas penser que le sens de la répétition serait plutôt d'insister de ce manque: la répétition trouverait dans le manque sa cause, la cause de la répétition serait un vide. Déjà cette perspective est plus adéquate.

Mais ce qu'on discerne mal, c'est qu'elle suffit à subvertir l'idée d'une différance du réel, à un point tel que nous devons le développer plus avant.

Si en effet la répétition consiste dans l'insistance d'un vide dont elle fait sa cause, que "gagne"-t-elle de cette insistance ? Autrement dit, pourquoi le manque à la rencontre serait-il la cause de la répétition ?

Une théorie pourrait se présenter : la répétition insiste comme tentative de retrouvaille, au lieu du vide, de sa cause. La cause perdue de la répétition serait la raison de son insistance. Mais d'une part, le retour de la perte n'explique pas la volonté de retrouvaille, et surtout, la perte de la cause pourrait bien être l'effet de la répétition elle-même. Si l'objet cause de ce qui se répète manque, ce n'est pas fait de contingence, mais perte structurale. L'objet est structuralement perdu, et la répétition comme insistance n'est que l'envers de cette dimension de perte inhérente au parlêtre.

De sorte qu'il faut une fois de plus retourner le problème, et tenir que la répétition, si elle n'insiste pas de la Chose perdue, insiste de la coordonnée qu'elle donne d'une retrouvaille fictive. Ce qui fait la cause de la répétition, c'est que, comme dimension du signe de la chose, elle est jouissance non de la chose, mais du signe de son retour. La répétition est jouissance du retour comme tel, elle est jouissance du signe du retour en tant qu'il est le seul à revenir.

Mais ce n'est pas encore la dernière conséquence qu'il faille soutenir.

Ce qu'il faut avancer , c'est que la répétition n'est jouissance du signe de la chose que pour autant que le signe est signe de la perte. Ce n'est pas de la chose revenue qu'il est joui dans la répétition. Mais ce n'est pas du signe comme tel: c'est du signe en tant qu'il est la condition de la perte. La jouissance de la répétition est celle de la chose comme abolie par l'effet du symbole. Elle est jouissance du symbole pour autant que le symbole est le meurtre de la chose. La jouissance, est destruction de la chose, et elle est jouissance de cette abolition. Qu'est-ce qui dans l'abolition de la chose, fait jouissance ? C'est que cette abolition est relève du sujet à la réalité psychique. C'est pour autant que le parlêtre est l'opération d'une béance au sein de l'être, que l'opération du sujet comme relève à l'Autre réalité du vide, est jouissance du meurtre de la chose. La chose abolie par l'opération du meurtre, c'est le sujet. Le sujet s'opère comme abolition, faille, vacillation, d'être relevé à l'espace d'une réalité qui est négation de la chose qu'il était.

De ceci s'ordonne la raison du manque dans la répétition. Ce n'est pas seulement que la jouissance de la répétition soit abolition de la Chose, et jouissance du signe de cette abolition.

C'est que pour autant que le vide du sujet n'existe que d'être opéré, l'opération du vide, est celle de la chose, mais comme abolie. La Chose n'existe que de son abolition. Ainsi non seulement il

est inexact que la répétition procède de l'insistance d'un vide, mais c'est elle qui crée le vide.

Par là et en suivant la même perspective de renversement, nous pouvons conclure que la répétition n'est pas un tamponnage du traumatisme dans la liaison du Sª. Mais au contraire que la répétition est la cause du réel. C'est dire que ce qui traumatise, est le fait du Sª comme tel. Ce qui traumatise, c'est qu'il y ait du parlêtre. Le parlêtre est le traumatisme. Mais ce traumatisme est la béance de la répétition, et le réel qui, fictivement, en vient à traumatiser dans l'histoire, n'est que le montage de fiction de ce réel qu'est le parlêtre en tant que l'Autre réalité ouverte par la frappe du Sª.

Ceci amène d'une part à récuser toute théorie qui ferait de la répétition l'instance d'un principe du plaisir. Ce qu'on appelle principe du plaisir n'est que la loi du contour de la répétition, soit le procès selon lequel elle produit le vide du réel comme Autre réalité. La répétition produit le vide comme son effet, et le principe du plaisir ne fait qu'en désigner le parcours.

De ce fait, il ne suffit pas de dire que l'opération signifiante crée un vide comme sa cause; on doit accentuer que cet effet de vide, est la création du Sª. L'opération du vide dans le contour du Sª est l'événement d'un nouveau. Et d'abord d'un nouveau sujet. Il se désigne que la pratique consiste dans l'opération d'un effet de vide. La culture n'est pas une création d'objets, mais d'effets de vide dont ces objets sont la cause matérielle. Et la pratique du sujet en tant qu'elle est historique et produit du nouveau, veut dire que le sujet s'opère comme le vide de son acte. L'acte est opération d'un déplacement de vide, par son renouvellement.

Alors le problème du manque à la rencontre change de sens.

JOUIR DE LA LETTRE.

Rappelons brièvement ce que nous avons obtenu ailleurs.

Par un renversement de perspective il nous est apparu que le manque de la répétition n'est pas le défaut qui la causerait de son appel, mais plutôt ce qu'elle produit comme l'objet propre de sa causation. La répétition crée le vide. Le vide est celui du parlêtre, dont l'opération de la répétition est la mise en jeu dans l'acte, éventuel. Ainsi l'être parlant, et partant le sujet, est le lieu d'un vide, existant comme effet du symbolique sous les espèces d'une Autre réalité qui est celle d'une relève à une dimension d'abolition où précisément il se constitue comme lieu et effet de faille.

De ce renversement s'ordonne un ensemble de thèses:

I- Le réel de l'être parlant est cette séparation. L'instance de cette séparation est ce que Freud construit sous le nom de la réalité psychique. Cette réalité est l'Autre réalité: elle se déduit des effets du symbolique comme lieu propre où le parlêtre est arrimé. Il y a une réalité propre des effets du symbole, en tant d'une part qu'il est l'incontournable du parlêtre , en tant d'autre part qu'il opère le parlêtre comme effet de vide. C'est le réel du symbolique, pour autant que le réel est ce qui fait l'impossible dont le symbole fait l'entour.

2- La jouissance est relève au symbolique. Ou pour mieux dire, si l'être parlant est cet effet d'abolition, elle est le meurtre de la Chose, en tant que, dans cette abolition, le sujet jouit de sa soustraction au désir de l'Autre, tandis que d'autre part il s'éternise dans le symbole comme le négatif qui, au regard de l'Autre, "représente". Telle est la structure de la seconde mort. La jouissance est donc d'abord pulsion de mort en ce que la mort désigne cette limite au-delà de quoi l'être commence comme l'éternisé de son abolition. Le désir est opéré comme l'indestructible que la mort n'abolit pas, mais au contraire qu'elle scelle de son annulation de la particularité. Dans la pulsion de mort le sujet se produit comme l'exception qui, retranchée à la particularité, est l'effet de vide produit dans l'Autre, dès lors cause de son désir.

3- De ce fait l'articulation entre plaisir et jouissance s'éclaire: elle n'est plus d'un antagonisme. Mais on ne peut plus dire que le plaisir fait barrière à la jouissance. Il convient plutôt de remarquer que, si le principe du plaisir est dit régir les processus primaires, et si ceux-ci s'articulent comme instance de la lettre, le principe du plaisir est la loi de production des effets de vide du symbolique. Ce que l'effet du S^{a} opère de son tour, en tant que le jeu du symbole comporte ce tour comme la structure obligée de ce qui met en jeu l'incontournable du réel, c'est le vide de cet effet de sujet en tant qu'il vient à la place du réel. Il est bien vrai que le principe du plaisir peut être énoncé comme limite, mais cette limite est productive de l'effet de vide du sujet.

Le plaisir ne désigne pas d'abord une homéostase supposée du corps propre du vivant. Il désigne avant tout ceci que, dans la relève à l'Autre réalité, l'être parlant est séparé. Le paradoxe du plaisir en tant qu'il sépare le parlant de la réalité, c'est qu'il l'opère à l'Autre réalité qui est son instance propre. Le plaisir est ainsi la loi d'autonomie du parlêtre en tant que, de cette réalité à vrai dire supposée, il ne veut rien savoir, n'étant pour lui de jouissance que constituée dans la relève abolissante à l'Autre réalité.

4- Dans ces conditions la jouissance est sa division comme Autre jouissance. Les jouissances sont divisées d'emblée. Ce n'est pas le lieu d'établir la structure de cette division, avec cette conséquence que la jouissance se divise selon la jouissance de l'Un et celle de l'Autre de cet Un, celui-ci étant le Dominant en tous sens de ce terme.

Qu'il suffise de marquer que la jouissance est d'abord l'Autre: elle est l'effet et l'enjeu de la séparation. Il n'est de jouissance que de cet effet de séparation abolissant. Mais de ce fait, elle porte cette dimension qui fait que, d'une part elle est d'abord jouir de la relève à l'Autre réalité, et que d'autre part, elle est jouissance d'Autre-chose que ce qui vient à la place de cet Autre, comme objet où elle se met en jeu.

Ceci permet d'entrevoir qu'il n'est de jouissance que des effets du S^{a}, mais avec cette conséquence qu'inversement, toute jouissance est à énoncer de ces effets. En sorte que, soit comme jouissance phallique, soit comme Autre jouissance, ce qui fait le jeu de la jouissance garde la trace de ces effets pour ceci qu'elle s'en constitue.

Il convient de bien souligner que le fait que la jouissance soit Autre veut dire avant tout non pas qu'il y ait une Autre jouissance, mais qu'elle soit dans la relève, dans la séparation. Et c'est pour autant seulement que la jouissance est séparation, qu'inversement il y a une Autre jouissance, et que les jouissances sont divisées.

5- Accentuons ces deux conséquences , que si la jouissance est relève, elle est désir d'Autre chose. Ceci veut dire d'une part que la cause de la jouissance manque, et est toujours ailleurs. En effet, ce qui est cause de la jouissance, c'est la relève elle-même, en tant qu' elle fait manque. Ainsi d'une part, la cause de la jouissance est absente à toute réalité, d'autre part, la cause du désir est métonymie, glissement indéfini de la cause qui se dérobe. Il n'est de jouissance possible que dans la relève éternisante à l'Autre réalité du réel du symbolique , mais cette jouissance est opération du manque comme tel. D'où sa conséquence de manque à la rencontre, dont la métonymie donne la structure.

6- Cette relève de la jouissance s'opère comme désir de désir. Le désir dans la doctrine freudienne est posé comme indestructible. Ce statut paradoxal du désir aboutit à une série de renversements de perspective. En particulier quant au concept d'une éventuelle satisfaction de ce désir. Qu'il soit à l'accompli, ne veut pas dire qu'il soit satisfiable. La "satisfaction" du désir, c'est au contraire de se maintenir comme tel. Le désir est avant tout désir de désir, et non d'une satisfaction. Parrallèlement dans la doctrine de la pulsion, il est énoncé que la poussée en est constante, la pulsion n'est pas quête d'une satisfaction, mais au contraire d'un maintien de la constance de son effet de poussée.

Si le désir est désir de désir, il est désir de l'Autre. L'ordre du désir, c'est l'autonomie du parlêtre en tant qu'il ne reçoit sa constitution que de l'Autre. L'Autre est l'instance à partir d'où l'être parlant s'opère comme séparé d'une part comme être de culture, d'autre part comme être historique. La culture et l'histoire désignent l'ordre de la causalité psychique, causalité autonome par les effets du symbole, indépendante de toute détermination physique. Dans l'histoire l'être parlant est cause de soi, dans l'affrontement dialectique des discours, comme production de l'effet de vide de l'opération de culture. En elle non seulement l'ordre des causalités matérielles est aboli, mais il se renverse. C'est la cause de soi de la jouissance de la séparation qui détermine les affrontements matériels des luttes humaines. La constitution du fait social comme réalité autonome, détermine la causalité matérielle comme le moyen de ce qui n'est pas une fin, mais production du parlêtre jusque dans les effets d'abolition réelle qu'elle comporte (guerres, luttes de classes). Le matérialisme dialectique ne désigne pas l'ordre d'une causalité matérielle de l'homme, mais ceci qu'il y a un réelpropre du parlêtre, dont les luttes de classes donnent la structure avec la mise en acte. La causalité matérielle n'y est que subordonnée comme moyen à l'agencement de la causation de cette Autre réalité.

Que veut donc dire l'indestructibilité du désir ? Non pas que le désir serait doué d'un type particulier de résistance à l'érosion matérielle. Mais d'une manière plus violente, que le désir prend assise de la destruction. C'est parce que, comme relève au désir de désir, le parlêtre s'abolit comme particularité, jusque dans la destruction de celle-ci (risque de la mort), qu'inversement, le désir est l'indestructible, ce qui outrepasse toute réalité. Le désir est l'éternisé qui, du corps, ne veut rien savoir. Il existe avant tout comme abolition au corps. Bien loin que la causation matérielle érode le désir, elle en assure au contraire la loi de conservation, pour autant que l'abolition de la particularité (en particulier du corps),

donne la ressource et l'enjeu où le désir comme outrepassement propre à la relève à l'Autre réalité, s'actualise. Le désir passe à l'acte par ce qu'il est abolition. L'accomplissement du désir veut dire qu'il est ainsi éternisé pour l'Autre (du lieu de regard qu'il constitue), tandis que dans ce donner à voir, le sujet s'opère comme l'aboli qui de son corps fait l'annulé de la relève à cet Autre regard.

7-De tout ceci résulte que la rencontre est le manque . Le manque à la rencontre n est pas accidentel: il est tychique (I). Mais l'introduction de ce déplacement en entraîne un autre: c'est que l'opération du manque est l'effet propre de la répétition. Celle-ci veut le manque, ou la relève au réel du symbolique.

Si la rencontre est jouissance de la relève comme jouissance du manque qui s'y opère, il faut dire quelle est la structure de ce mouvement: le réel perdant toute évidence, s'il n'est pas simple défaut d'une causation matérielle, mais opération d'un réel d'une autre structure. Or ce réel est tel, qu'il ne soit que d'être dit, s'il est le réel du symbolique. C'est dans la mesure où ce réel est dans le symbolique, que d'en énoncer la structure s'impose.

Cette structure est celle de la lettre.

Si le symbolique n'existe que d'opérer cet incontournable du parlêtre comme effet de vide, si le parlêtre est relève à l'Autre réalité où le symbolique s'entrecroise au vide, les noeuds de cet entretissage sont lettres. Là où le symbolique opère un effet de resserrage du vide qu'il produit, le tour du symbole s'ajointe à l'incontournable de ce manque, tandis qu'inversement, le réseau de ces noeuds prend consistance de ce vide, au point d'en porter la marque, sous la forme de la nécessité. L'impossible du réel (le

(I) On a plus d'une fois relevé l'impropriété du terme de psychanalyse: une analyse de l'âme... Ce qui apparaît de l'introduction de ce terme de la tukhè, c'est que l'analyse est l'analyse des rencontres ("tychique" donc). L'instance de la rencontre, à quoi l'analyse a affaire et qu'elle construit, c'est le réel du symbolique, ou l'Autre réalité de la relève.

vide comme incontournable) confère au tour du symbolique la nécessité de son insistance. Le lieu de limite où le réel se noue au symbolique qui l'opère, est le réel du symbolique. Celui-ci désigne ce double mouvement, d'un réel opéré comme effet de vide par et dans le symbole, d'un effet de resserrage du symbole à l'entour de ce vide. Mais plus radicalement, et pour autant que le symbolique est cause du réel comme vide de l'être parlant, c'est ce que le vide est comme relève qui est le réel du symbolique.

La conséquence principale est que, si ce vide est effet du symbole, dans la relève, la jouissance est jouissance de la lettre. La lettre désigne le retour au réel du symbolique (I). Ce n'est pas simplement que la rencontre soit manquée. Ce n'est pas que le manque soit ce que le symbolique opère comme relève. C'est plus encore que, dans cette relève, la jouissance de la perte soit jouissance de la lettre. Dans la lettre en tant qu'elle signe l'opération de la relève, il est joui du retour au réel du symbolique, en ce qu'il doit au symbole. C'est pour autant que ce vide du réel est effet du symbole, qu'inversement le retour à ce lieu est jouissance de la lettre.

La topologie du retour veut dire que dans la jouissance de la lettre l'abolition se scelle, qui fait relève à cet effet de vide premier (2).

La lettre en tant que retour au réel du symbolique, est abolition du symbole. Elle est éternisation du sujet comme faille de la relève. Jouir de la lettre, c'est jouir de la relève, en tant qu'abolition de la Chose. C'est pour autant que la lettre est le meurtre de la Chose qu'il en est joui. Dans la lettre en tant que travail du symptôme, le sujet jouit de l'indestructible ainsi opéré dans la mesure où la Chose qu'il était est détruite: sa particularité ainsi relevée à l'universel d'un représenter qui le consti-

---

(I) On ne conclura pas de ceci ni que la lettre soit le réel du symbolique, ni que ce réel soit de l'ordre de "l'empreinte". Quant aux rapports que soutient la lettre au réel du symbolique, on les dira ailleurs. Qu'on s'en tienne ici à cette formule délibérément prudente.

(2) Cf. p. suivante.

tue comme désir de l'Autre. Mais encore faut-il entendre que cette abolition se fait sur le mode propre de l'acte, soit en tant que le sujet se-fait ce vide de la particularité, pour autant qu'il accomplit la loi de l'Autre en venant à la place de la cause.

SI L'AUTRE REALITÉ EXISTE.

L'Autre réalité est issue d'un double mouvement. D'une part la nomination du réel, qui le fait traumatisme, et frayage du sujet. On a montré que ce réel est une faille du réel du symbolique, et que c'est pour cette raison que ce prétendu réel traumatise. Ainsi le père est celui qui nomme, ou qui, de som dire-non, fait le lieu du réel. Il est ce qui effraye la place du sujet. Telle est la vérité inversée de la théorie de la séduction. D'autre part, cette Autre réalité (la réalité psychique, le réel du symbolique) est construction. Dans la scansion ouverte par la nomination en tant qu'elle donne au père la raison d'être cause du symptôme, s'ouvre l'espace de l'ICS. Mais ce qu'il faut voir, c'est que cet espace est construit par l'analyse. Il est la construction analytique. Et ceci non seulement en tant que l'analyse le construit, mais en tant que l'analyse n'existe que de sa construction.

Nous serions porté à interroger: quelle nécessité y a-t-il dans cette construction ? Mais cette question procède d'un lieu inadéquat: elle suppose qu'on pourrait ne pas construire, ou mieux, qu'elle procède d'un lieu non-construit. Or la nécessité de construction est là d'emblée, et cette ques

(2) (Cf. p. précéd,) On ne conclura pas non plus que la jouissance de la lettre soit la cause de l'écrit-vain. Qu'on permette de penser que la réponse analytique au symptôme n'est passibête: elle n'est certainement pas de l'ordre de l'écriture. Que, au Banquet, Lacan nous indique que la raison du transfert est énigmatiquement dite par Platon être le réel d'une irruption de la présence, doit nous avertir de nous garder ferme d'une telle impasse, qui ne peut que signer la bêtise propre de l'écrivain plus haut épinglé.

tion y est prise. D'où donc se pose-t-elle ?

Une première réponse est que la nécessité de construire ne fait que ramener à la condition générale du parlêtre, d'être divisé par les effets du Sª. La construction de Sª ne fait que donner sous forme inversée cecique le sujet est l'effet du Sª.

Mais cette réponse ne suffit pas. Nous en disions à l'instant plus lorsque nous soulignions que la construction est espace ouvert par un acte. Le fait décisif du construire, c'est l'acte qui d'une part l'autorise, que d'autre part il permet d'accomplir. La nécessité de construction se juge à l'acte qu'elle permet. Comment la construction de l'Autre réalité intervient-elle dans l'acte analytique ? Pourquoi l'acté analytiue implique-t-il une telle construction ?

Nous pouvons donner cette seconde réponse qui se déduit de la précédente, c'est que la nécessité de construction est néces ité de création. Si ce qui s'opère dans l'effet du Sª est faille d'un vide, ce vide est à opérer toujours. C'est l'opération du Sª qui le crée. Ainsi la nécessité de construction ne se pose-t-elle plus comme problème: c'est la construction qui crée la faille du sujet.

Mais le vif est ailleurs.

Il faut poser qu'il n'est d'acte que dans la duperie. La première raison en est que l'acte est création. Si quelque chose ne retenait pas le sujet de verser dans le désir de dormir, pourquoi agirait-il ? Il ne pourrait le faire que sous l'emprise de la nécessité. Le désir vient faire alternative au rien. Mais plus radicalement, il faut soutenir que l'acte permet que la faille soit assumée. A la place de la faille, l'acte, en ce qu'il permet que la faille soit opérée. La faille de l'acte rend assumable cette faille qu'est l'absence de faille. Telle est l'absence originelle de faille en quoi la faille consiste. Le sujet se divise d'être sans raison. L'acte est la raison du sujet. C'est pourquoi il en est la duperie.

L'Autre réalité n'est pas instance, sa signification est simplement pratique. Elle l'est d'abord comme du pratique: opération d'un à-venir à partir de la béance. Elle n'est en fait rien, si ce n'est l'opération du non! de la création Sª. Mais elle l'est de ce fait comme /de/ la pratique: elle n'existe que comme opération.

Il reste qu'elle est construction. Il faut se demander pourquoi il ya construction: pour permettre que soit opérée de là la réversion de l'acte. La construction anticipe toujours sur l'actuel de l'acte. Elle est l'idéal qui antécède la décision dont elle fait le support. Si l'acte analytique est simple opération d'une division constituante, il reste que, comme dans tout acte, une supposition est supposée antécéder sur son effectuation. La séduction du père, puis, dans la rupture analytique, la réalité psychique, donnent dans le frayage de Freud le nom propre de cette anticipation. La construction est supposition, et la supposition anticipe l'acte qu'elle soutient après coup. Ce qui vient comme suite de l'acte (sa supposition) est de ce fait supposé avoir été avant l'acte, et l'acte est dit ne s'être soutenu que de cet anticipé qui pourtant n'est nommé qu'après-coup. La question se pose de savoir si ce qui soutenait l'acte d'avant était la même supposition (on voit qu'il n'en est rien), et si d'autre part il est nécessaire que l'acte se soutienne d'un suppose de cette sorte (il le semble bien). Pas d'acte qui n'implique sa supposition, même s'il joue de la désupposer effectivement.

D'où la question de cette nécessité. Pourquoi l'acte implique-t-il supposition ? C'est la question du transfert. Le problème du transfert n'est à soutenir ni du fait de la répétition, ni du problème de l'amour, mais de la nécessité de supposition.

D'un premier départ, nous serions portés à penser que, vus les caractères antagoniques de la construction et de l'acte, la construction fait obstacle à l'acte. D'où une théorie de la construction comme fermeture de

l'acte. Mais cette théorie est sans doute fausse.

Pour le saisir, il faut se référer à la portée pratique de la construction. Elle permet que l'on parle. Elle ouvre l'espace d'une division possible du sujet dans la parole. Ainsi ce que la nomination désigne d'accès en opérant le non! du réel du symbolique, la construction vient en prendre la place comme l'envers de l'acte: l'acte opère la relève au réel du symbolique qui désuppose la construction qui l'antécède dans la précipitation.

Dans ces conditions, ce qu'il faut expliquer, c'est en quoi l'acte de la parole exige la construction comme condition de son opération, alors même qu'il est destitution de ce construit.

La réponse ne peut être trouvée que si l'on se souvient que le père est en cause dans la construction, comme la cause du traumatisme, dans son geste. Ce que la construction échafaude, c'est le geste du père. Autrement dit, la cause qui le refend.

Loin que la construction fasse obstacle à la faille, elle la construit. Et l'acte ne prend place de la construction qu'en ce qu'il opère la faille que la construction élaborait en fiction. Ce n'est pas que la construction supplée à la faille de l'acte. C'est au contraire qu'elle lui permet d'advenir en lui ouvrant le chemin. C'est pour autant que la construction freudienne de l'analyse est faite que le frayage est rendu possible de l'acte analysant qui pourtant n'est opéré que d'en désupposer l'instance. L'acte analytique désuppose la construction de l'analyse, qui pourtant le rend possible.

Mais à nouveau la question se pose: pourquoi cette nécessité de contourner la faille en fiction ? Pourquoi ne serait-elle pas son opération simple ? Ici se désigne la nécessité constructive de l'acte. Si l'acte est l'acte de parole, la construction du symbolique est nécessaire à son opération. Ceci cependant ne suffit pas.

On peut en dire plus si l'on remarque que, cette faille étant celle du réel du symbolique, dans l'acte qui fait advenir un sujet à cette

place ce réel n'a d'existence, cette opération n'est possible, que du Sª qui la conditionne. La nécessité de supposition ne fait qu'articuler cette nécessité du Sª déterminant le sujet.

Si toutefois nous reprenons une de nos hypothèses, nous pouvons faire un autre pas. Il faut partir de ceci: Ce qui d'emblée est impossible pour le parlêtre, ce n'est pas tant la cause à dire que l'acte du dire lui-même. A vrai dire quel sens donner à cet énoncé n'est pas clair encore. Nous partirons simplement de ceci que d'abord l'acte du dire s'opère sur un fond de silence. Ce n'est pas qu'il y ait quelque refoulé que l'acte du dire ferait passer à l'effectif en brisant un refoulement: un tel refoulé n'existe pas. N'existe d'abord que le silence, l'absence d'acte. Et le problème qui se pose au parlêtre est plutôt de faire événement hors de ce rien (qui n'est pas le vide). Ceci impliquera que la doctrine freudienne du refoulement et de l'ICS soit remaniée, si l'on doit en exclure toute latence, pour y substituer cette perspective d'un créationnisme absolu. Rien hors de l'acte; pas d'acte de l'acte.

Néammoins nous pouvons conclure que la plus grande difficulté pour le parlêtre est d'opérer le dire. Mettre fin au silence: l'obstacle premier et toujours nouveau , si l'absence est primordiale. Il faut saisir que tout dire-non ne s'oppose pas à un autre dire: il crée le dire comme non! dit. Le dire est opération d'un non qui fait place à une chance de sujet.

Ce qu'on appelle construction est l'opération qui résulte d'un tel dire-non. Mais à vrai dire les raisons se compliquent. Ce qu'on maintiendra , c'est que la construction est le fait de Sª dont un sujet opère sous une forme inversée la faille qu'il est, ou advient dans son acte: la construction se juge à l'acte qu'elle permet.

Mais de plus si la chance de sujet est opérable d'une faille qui le fasse advenir, et si pourtant cette faille est le plus improbable, la construction accomplit un autre destin: celui de représenter le lieu de fiction

d'où la faille serait advenue. La construction transfinitise l'opération impossible de l'acte du dire. Cet acte du dire, d'événement contingent, le transfini de la construction le représente comme opéré, anticipant sur l'effectif de sa réalisation pour en soutenir l'événement.

Tel est le sens de la butée du complexe de castration dans l'analyse "infinie". Si l'analyse est infinie, c'est que la faille du sujet n'est opérable que du particulier. L'infini est construction d'où l'acte peut s'opérer à le désupposer. Que la butée de la castration soit cet infini, veut dire que la faille que la castration métaphorise, n'est qu'idéale, toute analyse se définissant non pas tant peut-être de son approche, que de l'échec que dans le particulier elle rencontre, de ne pouvoir y advenir. C'est l'échec à opérer la faille qui reste l'insistant de toute analyse. La construction de l'analyse, donne le lieu d'où opérer dans la fiction la faille, laquelle n'a besoin de ce support qu'à la mesure de l'impossible à opérer qu'elle affronte, et dont son mouvement se constitue.

FRAGMENTS.

Pour permettre que l'on parle, l'analyse construit les instances de la supposition. Mais elle dit que ces instances n'existent pas: il n'y a pas d'Autre. Parce qu'elle sait procéder du semblant, qu'elle désuppose comme faille.

De même dire l'Autre comme cause du désir, c'est interpréter. Interpréter est une nomination supposante, qui permet que l'on parle, qui désuppose cela, et amène la faille. Dire l'Autre permet de donner de l'Autre réalité la version la moins supposante, celle qui renvoie à la réalité du Sª comme opération d'une substitution au réel. Dire que le père est cause, c'est dire que la faille peut advenir, pour autant que c'est lui qui permet que la faille advienne.

Dire pourquoi la faille est impossible. Ceci est-il bien exact ?

Mais tout ceci quitte l'analyse. Reprendre à partir de la castration et du père.

Pourquoi dans le particulier, est-il impossible de dire ? Castration Car ceci est de pratique, toujours particulier.

La signification de l'Autre réalité est essentiellement pratique En tous sens du terme: par ceci qu'elle est le lieu du pratique. Mais aussi en ce qu'elle n'a d'existence que de la pratique, ce qui n'autorise pas à l'instantier. A sa place, on instantie l'ICS, mais uniquement de l'interprétation. Tel est le sens de l'ICs comme dynamique.

S'il y a nécessité de construction, il n'y a pas d'instance.

L'avenir du sujet est la faille éthique. La répétition procède de l'à-venir.

Fonction de la nomination: permettre que l'on parle. Tel est le seul sens de la construction. Pourquoi est-elle exigible ? Ce qu 'on dit: la construction. Que l'on dise: l'acte dans sa faille. Ce qu' on dit supplée à: qu'on dise est faillé. Mais qu'on dise, est impossible, et c'est pourquoi le dit porte la faille: celle qui serait , si dire était possible. Ce n'est pas que la faille soit suppléée; c'est que ce qui supplée porte la faille qui permet que le dire soit faillant. Espoir, chance de faille impossible. Ceci renverse le sens de la suppléance (cf. texte Gorgoneion).

Le dire est impossible. La faille qui le dit porte en mythe (transfiniment), permet que le dire soit faille effective, malgré son impossible.

Construire l'Autre réalité, c'est construire le champ des failles. Opération transfinie.

La pratique s'invente, mais elle ne l'est que comme approche d'un lieu de désupposition qui est un réel, un effet de faille, à vrai dire le réel du symbolique. Une pratique opère un nouveau sujet. Mais ce qu'il y a de plus, c'est que le lieu qui est rejoint par la pratique

est ce d'où s'opère que le parlêtre soit être de construction: soumis à l'effet d'un artifice sous la double forme où d'une part il se divise du Sª, où de l'autre, il en passe par la création de Sª pour se produire comme le nouveau. C'est à ce réel, qui est réel du symbolique, que l'on atteint.

Question: bien que dans toute pratique, ce soit bien lui qui soit en jeu, il reste que c'est de reconnaissance qu'il s'agit: est-ce que cela change le statut de la pratique ?

Division d'abord. Chercher le symptôme, ce qui divise et se retranche. Pratique, est division. La pratique est travail de refente avant tout. Est-elle dominante alors ?

—

CINQUIÈME LEÇON: LA PULSION COMME PROBLÈME.

1. LA PULSION COMME PROBLÈME.

On commet quant à la pulsion une grave erreur de méthode en la considérant comme un fait d'expérience. Cette perspective, qui résulte de l'oubli inhérent au travail de la métonymie, fausse de ce fait absolument la visée analytique de cet enjeu.

Quelques-unes des conséquences d'un tel défaut peuvent être énumérées:

D'abord, si la pulsinn est fait d'expérience, elle est observable de quelque manière, et particulièrement dans la pratique analytique. Il y aur^ait dans cette pratique des moments ou lieux privilégiés de son occurence. Restant à énoncer ces particularités, ce qui ne va jamais sans difficultés. Le plus difficile étant de sérier les divers registres pulsionnels en jeu dans ce moment: on sait que s'il est aisé de donner une doctrine des formes d'articulation de la pulsion, (selon ses zones), soit ce qu'on spécifie de la pulsion partielle et de son ordonnancement en phases supposées, il est par contre presque impossible de spécifier les modalités articulées qui y sont en jeu.

Mais ces difficultés ne seraient encore que de fait, et ne sembleraient pas mettre en cause leur principe . Toutefois d'autres conséquences plus sérieuses de cette perspective amènent à en refuser la donnée.

On postule en effet que, si la pulsion est un fait, elle doit consister dans quelque "réalité" propre. Or la difficulté de penser cette réalité amène à l'instantier sous divers modes, dont le plus évident est le concept freudien de libido. La libido serait la réalité propre de la pulsion restant dès lors à énoncer sa structure, avec toutes les impasses que l'on connaît.

La plus banale de ces impasses, n'est peut-être pas tant la position du problème de la libido en termes biologiques, que sa position en termes de

rapport au corps.

S'il est en effet manifeste que la pulsion s'articule au corps, quoi de plus aisé que de penser qu' elle "s'étaye" aux fonctions de celui-ci. La structure de la pulsion et sa ressource seraient à trouver dans une origine corporelle, dont on veut bien reconnaître la séparation, mais dont on ne dit pas le procès causal. Dès lors la pulsion est obscurément appuyée sur le corps, dans la dimension du besoin. Cet appui, d'une structure qui reste énigme, partage tous les défauts d'une théorie génétique, en particulier en ce qu'il ne dit rien ni de la série causale qui fait passer du corps à la pulsion, ni de la spécificité de cette dernière. A ceci s'ajoute un contresens de principe sur l'articulation du corps dans la jouissance, qu'on dira plus loin.

Cette impasse de perspective culmine dans l'aberration de la notion de concept-limite. La pulsion serait un concept limite entre somatique et psychique. On sait ce qu'il faut penser de cette sorte de concept mi-chair mi-poisson. Outre qu'ils n'éclairent rien de la série causale à quoi ils se substituent, ou qu'ils prétendent mimer, (si tant est qu'elle existe), ils ne disent rien des termes extrêmes dont ils font la solution: ici du "psychique" et du"somatique" qui sont présupposés sans examen aucun (1).

---

(1) On pourra remarquer le paradoxe de notre position: on pourrait s'étonner que nous usions toujours de ce terme de "réalité psychique", si inadéquat au discours analytique. C'est bien le sachant que nous le faisons: dans l'espoir que de cet usage, il en viendra à s'user assez pour nous permettre de placer autre chose, le réel du symbolique n'y suffisant pas encore.

D'où la présupposition qui nous fera parler du corps: si nous le définissons comme négativé dans la pulsion, c'est bien là une définition que nous en proposons, opérant ainsi sur ce point un premier renversement. Mais comme le corps n'est pas seul à être pris dans ce procès, il faudra en décrire le spécifique.

Quand ce que le concept de pulsion introduit de nouveau, c'est une redéfinition d'une telle coupure.

Une autre série d'impasses liée à cette réalisation du concept de pulsion réside dans son instantiation comme réel. Elle culmine dans l'interprétation à vrai dire issue de Freud, de la pulsion comme énergie. La doctrine deleuzienne, qui isole la veine spinoziste de Freud, en donne la forme la plus pure.

De ce fait, on croit pouvoir arguer que si la pulsion est énergie, elle est présubjective, et prélangagière. Elle serait, faut-il penser, une réalité propre dont on ne voit à vrai dire l'origine, naturelle ou non, mais spécifiquement antérieure aux effets du langage et à l'insertion dans la subjectivité. Une telle doctrine subsiste dans l'avancée lacanienne sous la forme de la pulsion, asubjective. On en engagera plus loin la critique.

De là on déduit à l'ordinaire cette conséquence pratique que, si le fait du sujet est secondaire au fait pulsionnel, celui-ci représemte l'approche adéquate de la jouissance, et que ce serait à opter pour les effets de cette énergie affirmative que serait la voie d'une éthique matérialiste (et à vrai dire, d'une perspective prééthique sur la pratique).

On a pu constater que de telles positions ne tiennent qu'à ce seul point: de poser la pulsion comme fait d'expérience, quelles que soient les modalités que l'on confère à cette approche.

C'est à rejeter absolument cette perspective que nous entendons nous employer.

C'est pourquoi nous proposons comme préliminaire de méthode à notre frayage de considérer la pulsion désormais comme problème et non plus comme fait. Nous avançons que la pulsion est à penser dans la catégorie du problématique.

Seulement qu'est-ce donc le problématique ?

On ne peut en effet manquer de nous imputer d'emblée une position qui ne ferait que produire l'erreur symétrique de celle que nous dénonçons: dire la pulsion problème, n'est-ce pas verser dans un nominalisme insoutenable à toute pratique ?

Reste à dire ce qu'est un problème.

Contrairement à ce qu'on pense, un problème n'est pas une règle de méthode ni un simple fait de nomination sans rapport avec le réel. Ce que Kant introduit de nouveau dans la pensée, c'est par un renversement de perspective indépassable, qu'il y a une réalité propre des faits de raison, que le rapport de la raison à l'expérience n'est pas simplement d'un songe à ce qui en serait le réel. Il y a un réel propre du fait de raison, et ce réel est ce que Kant désigne dans la théorie de l'Idée. L'Idée, c' est le réel de la raison. Mais par un second renversement déduit du précédent, Kant porte plus loin le fer, en énonçant qu'il n'est de réalité que constituée à partir des intérêts propres de ce réel de la raison. Mais pour autant que ce réel de la raison outrepasse toute expérience possible, laquelle n'est que du registre du fini, de cette seconde réalité du fait d'expérience, il faut penser que le réel de la raison est, eu égard à ce registre de l'expérience, entièrement problématique. Ce qui ne signifie nullement qu'il serait douteux, comme on serait porté à l'interpréter, mais au contraire qu'il se spécifie comme capacité propre (Kraft) de poser des problèmes, d'induire dans la pratique des perspectives transfinitisantes à l'égard de l'expérience, la position de problème constituant ainsi la tâche originale de la raison, en tant que capacité propre d'opérer les passages à la limite dont l'être de la raison se constitue comme séparé de toute réalité de l'expérience, n'y trouvant jamais que la condition d'actualisation de son être.

La faculté problématique constitue la réalité propre du réel de l'Idée, de la raison.

Comment ne pas voir que ce que Kant décrit sous ce terme, du problé-

matique, est l'effet de la division de l'être parlant par les effets du Sª?
Si l'être parlant ne trouve sa réalité que du Sª qui le divise, n'est-il pas évident que toute réalité est pour lui constituée, opérée comme effet de Sª dont un sujet est l'effet ? Alors le réel de cette construction en étant le lieu de manque et d'échec, soit au bout du compte ce sujet lui-même en tant que le Sª supplée à la division qu'il a opérée en lui.

Le réel, c'est l'impossible, , ce qui fait échec à la suppléance de la structure problématisante du Sª, dans ses effets de construction, de création Sª du parlêtre.

Il ne faut pas concevoir la catégorie du problématique comme purement nominale, mais au contraire comme la catégorie de la nomination, en tant que, par ses effets de division sur le sujet, elle est constituante d'un ordre de réalité propre au parlant, en tant que, par l'effet du Sª, il se constitue comme problématisant, outrepassant de toute condition de son être dans l'effet transfini qui, comme idéalité du symbole, le porte dans une Autre réalité, à une limite qui dépasse et abolit les conditions propres de son expérience.

Ceci nous amène à éclairer les rapports de la pratique à l'expérience, pour autant que, de ce fait, ils résident dans une antinomie: la pratique étant d'outrepasser le champ de l'expérience possible. Ce qui caractérise la pratique, c'est de se constituer comme "saut", comme "bond", par rapport à l'expérience. La pratique est l'articulation transfinitisante d'un effet de symbole qui, créant une idéalité Sª comme limite du sujet, opère celui-ci comme faille qui résulte de cet effet d'illimitation, l'opération de l'acte comme passage dans le réel se soutenant de l'effet de faille virtuelle que le Sª opère, et dont le sujet se désuppose dans l'acte. La construction Sª de l'idéalité et l'acte de s'opérer comme réel sont les deux versants corrélatifs des effets du Sª sur l'être parlant, encore qu'ils se définissent de leur antagonisme. La pratique est l'antagonism actif de la supposition Sª et de l'acte de division qui en résulte pour un sujet.

On voit que la pratique en tant qu'opération de/la faille d'un sujet rejoint le pratique en tant qu'ordre de la "moralité" dans la doctrine kantienne. Si le pratique constitue le registre propre du parlêtre entant que l'ordre éthique qui lui est constituant, la pratique désigne le statut d'actualisation constituante de ce registre, pour autant que la faille d'un sujet est ce qui résulte de l'acte (qui l'est simplement). La pratique est effet de division créatrice d'un nouveau sujet, et cette division qui le relève à l'Autre réalité du réel du symbolique, démontre le statut simplement éthique de la répétition S². La répétition, pour autant qu'elle procède de l'à-venir, de ce qui manque au réel, est d'emblée éthique. La pratique, c'est le pratique. Toute pratique est éthique dans son fond, opération du sujet à partir du manque.

Mais il se désigne assez/que dans ces conditions, la pratique n'est pas l'expérience, car s'il est vrai qu'il n'est de pratique que comme endurance (Erfahrung), passage dans le réel, c'est pour autant que la pratique contredit l'expérience, et se soutient de ce qui manque à toute expérience possible, qu'elle est l'opération de la faille du sujet. Il n'y a pas d'expérience possible de la faille du sujet. Il n'y en a qu'une pratique. (C'est pourquoi l'analyse ne saurait convaincre, puisque seule sa pratique permet son accès . Mais elle est impuissante à lever ce refus).

Qu'est-ce dans ces conditions que la pulsion ? Elle constitue l'appareil de la pratique. La pulsion est l'organon de la pratique: elle en est le seul organe. Toute pratique est pulsion. Il n'y a pas d'autre réalité de la pratique que celle de la pulsion, pour autant que celle-ci désigne l'organon du réel du symbolique. C'est ce qui amènera plus loin à soutenir que: l'éthique, c'est le réel. Par quoi se confirme également l'identité du pratique (au sens de Kant) et de la pratique: si la "moralité" est pure actuation, inversement, l'éthique est le réel de cette actuation, et ce

réel est défini par la pulsion. Ceci implique qu'il n'y a pas d'autre éthique que du fait pulsionnel. Ce qui se confirme de l'analyse freudienne de l'éthique dans sa généalogie du surmoi et de la moralité: si le paradoxe du surmoi, dans ses effets de ravage, est de se démontrer d'autant plus violent que la "répression"instinctuelle est grande, c'est , analyse Freud, que le fonds de l'éthique est pulsionnel. La violence du surmoi est d'origine pulsionnelle. Nous en dirons plus ailleurs, puisque ceci ne résout pas encore le problème de savoir comment il peut de ce fait y avoir une cause (Ursache) de la répression, si le réprimé est le pulsionnel, et s'il n'y a pas d'au-delà du pulsionnel.

Dire que la pulsion est l'organe de la pratique,c'est dire qu'elle est opération du manque. La pulsion est simple opération. Elle n'est pas une instance; nonplus une substance. Elle est l'opération des effets du réel dans la détermination du symbolique, et par conséquent, du réel du symbolique en tant qu'il est l'opération de l'Autre réalité où le parlêtre s'opère comme tel, comme effet de faille. La pulsion ne fait que décrire l'agencement pratique des lignes de structure du réel du symbolique, soit des lignes d'impossibilité dont le parlêtre se constitue. Elle est l'organon, logique, de la faille du sujet.

Ce que Freud décrit sous ce nom, est l'opération instantiée d'une causation du parlêtre qui ne contrevient pas à, mais qui accomplit, l'analyse kantienne d'une dualité causale de l'être de raison, pour autant que la causalité nouménale de l'inconditionné exige un type de causalité purement créationniste: celui de la liberté. La pulsion est la causation d'un sujet selon la cause par liberté. Bien loin que, contrairement à une déviation qui tente de penser la pulsion comme effet de l'organique, la pulsion soit causation d'un processus issu du corps, cette causation en tant que libre procède de ce qui manque à la série de la causation corporelle. La pulsion n'est pas enracinée dans le corps, puisqu'au contraire, elle se définit dans sa cause de ce qui lui manque, et

pour autant qu'elle abolit le corps. Tel est le sens de la pulsion de mort, qui devrait avertir assez que la pulsion n'a, du corps, rien à faire, sinon de l'abolir.

La causation pulsionnelle, ~~cette causation~~ dont la pulsion donne la structure, est celle d'un manque. La pulsion procède du manque, et s'y ordonne comme à sa fin. Ou plutôt, pour autant que la moralité a été pensée jusqu'ici en termes de fin, la pulsion donne le réel de la cause finale en le disant manque. La cause de la liberté est quelque chose qui manque au réel, qui relève d'emblée de cette Autre réalité dont la structure pulsionnelle ne fait que décrire l'opération incessante. La pulsion est le mode causal de l'Autre réalité du réel du symbolique. Bien loin qu'elle procède de ce/ qui serait dans le "réel", elle procède de ce qui y manque absolument, soit, de la causation du symbole, de ce qui se définit d'opérer un effet de vide dans le réel. Cet effet de vide, est le réel du symbolique. La pulsion, si elle est causation du manque, est la causalité libre. Elle est l'organon de la causation du parlêtre.

Que signifie ~~dans ces conditions~~, que la pulsion est problématique? ~~On aura d'abord saisi que~~ Ceci ne signifie pas qu'elle soit douteuse, ou purement nominale. Mais ~~qu~~'inversement, elle désigne une causation du nom (au sens ~~précédemment~~ établi de la nomination du père), laquelle se définit d'être problématisante.

Un problème ~~est~~ est le transfini d'un Un-en-plus. Ce n'est pas quelque chose qui appelerait une solution, mais plutôt ~~quelque chose~~ qui ne l'appelle pas, ou ne l'appelle que comme manque du problématique. L'épuisement des solutions d'impossibilité d'un problème, veut dire que la solution est en reste sur l'effet d'appel que le problème réalise. La structure propre du problème est d'ouvrir une béance, dont la question de savoir ce qui peut y venir au titre de suppléance, est seconde à son effet principal qui est de créer un horizon de sujet comme faille. Un problème ne se comble pas de sa solution, mais toute solution ne fait qu'articuler le manque dont la béance est ouverte par l'horizon problématisant du problème.

Un problème n'est qu'un coup de Sª, une division Sª qui ouvre un effet de sujet comme vide, pour autant que l'Un du Sª ainsi érigé est lui-même de la structure de la faille. L'Un du Sª n'estqu'un effet absentifiant dont le sujet se trouve avoir à (s') opérer selon la dimension propre d'un effet de faille.

La pulsion désigne le montage dans le réel du symbolique (soit: selon la causation Sª), de la causation problématisante. Les deux caractères principaux de cette causation libre sont donc, par delà le manque qu'elle opère: un outrepassement de toute condition, et une transfinitisation du sujet dans l'Un en plus du coup de dés Sª. Analysons cette structure.

Le concept freudien de libido veut dire que la pratique est constituée comme champ, ordonnée à un réel, mais il veut dire que l'ordre de réalité de cette pratique est hétérogène à la réalité "naturelle". La libido est le concept d'une Autre réalité qui, doublant le réel, opère le sujet comme effet de faille. La libido est la grandeur négative, l'instantiation du registre du sujet comme opération d'une béance.

Ce champ de la libido s'ordonne d'une visée , qui est opération d'un transfini , i.e.d'un effet de passage à la limite qui constitue le champ pratique à partir d'un horizon. Mais cet horizon a la structure d'une béance. Le transfini de l'Un en plus d'une pratique ne désigne pas tant une clôture du champ que l'ouverture d'une double béance: béance au-delà de la limite, pour autant que de ce fait la position du transfini est toujours répétable, et virtuellement abolie par ce fait, cette position ne constituant qu'un arrêt temporaire de la pratique; mais aussi béance en-deçà, pour autant que le champ pratique ainsi découvert par l'unaire transfini est purement problématique: il n'est pas tant ouverture d'une virtualité de solution, que béance ouverte d'un effet de sujet que les opérations résolvantes ne feront qu'articuler sur tous les modes qui laissent intacte la béance, -pour la raison que leur nature est de l'opérer. L'opération du sujet comme effet de faille est en effet le corrélat pratique de la position d'idéalité que représente l'unaire mis en jeu.

Le tranfini de la position de l'Un ne veut donc pas dire que l'infini s'opposerait au fini. Il désigne dans le parlêtre un autre effet de structure, qui est la nécessité que l'opération de l'a_cte, comme absolument contingente, s'opère d'un lieu de construction qui transfinitise ce contingent. Le transfini ne veut rien dire d'autre que: l'ouverture d'une possibilité de faille . La possibilitéde faille d'un acte du dire est la position d'une construction de la faille, ainsi virtuellement construite. Mais la faille réelle désuppose ce transfini qui la supposait, et la constitution d'un nouvel effet d 'Un en plus, est appelé d'où l'acte du dire à nouveau s'opère. La pratique est nécessaire: elle ne saurait cesser, et la position du transfini qui l'ordonne comme supposition ne peut que se répéter.

La pulsion désigne cet appareil qui fait jouer la position d'un Un transfini, dans le particulier de la pratique, en tant que s'y opère un sujet. Le problème qui de là, se pose, est de savoir comment le corps est pris dans cette pratique. Or cette question ne va pas de soi. Il reste en effet à déduire quels rapports le sujet entretient avec le corps, ce que rien ne dit d'évidence: l'expérience hystérique est là pour évacuer cette évidence supposée, à partir d'où la question de la pulsion se pose.

Mais ce que l'on peut établir au moins, c'est que cette position transfinitisante d'un Un en plus, comme effet de faille, se contitue subjectivement et par rapport au corps, comme outrepassement.

Le rapport fondamental du sujet au corps est un rapport d'abolition C'est pour autant que le corps est aboli que le sujet se constitue, comme ce qui dit non! à sa condition individuelle. Le sujet est abolition du corps, pour autant que le symbo_le est destruction de la Chose.

Dans ces conditions, et si la pulsion désigne l'opération pratique du sujet comme abolition qui le faille, -la pulsion est outrepassemant du corps. Mais aussi et sans doute de toute individualisation corporelle. Ce que "cherche"la pulsion dans le quérir qu'a ouvert la position d'un trans-

fini, c'est le manque. C'est précisément ce qui manque au "réel" et en particulier au réel du corps, qui est interessé au quérir pulsionnel. -La pulsion abolit le corps, ou plutôt le corps n'est pris dans la pulsion que comme aboli. C'est pourquoi d'une part, le lieu d'articulation de la pulsion sur le corps est le bord, i.e. le lieu où se métaphorisent les limites du corps, tandis que ce qui du corps fait l'enjeu métonymique du quérir pulsionnel, est ce qui, du corps, est métaphoriquement retranchable d'une quelconque coupure: pour autant que c'est ce qui est retranché du corps qui est en jeu dans le quérir.

Mais il reste que de plus, ce qu'on ne fait qu'esquisser ici, l'outrepassé principal que la pulsion opère, est le sujet lui-même. On ne peut encore montrer ceci: que si le symbole opère un rejet premier qui est le sujet, le rejeté que la pulsion opère dans son outrepassment est justement le sujet, qui, rejeté dans cette première expulsion, n'en est pas moins le seul réel, mais réel dès lors à situer dans une existence de faille qui ne lui donne de subsistance que de l'Autre réalité où il s'opère comme barré dans le dire-non.

Si la pulsion est l'organon du problématique, et si nous posons que celui-ci est le fait de la causation Sª en tant que création de Sª et opération d'un sujet, -nous pouvons énoncer que la pulsion est l'organe de la mythification du réel.

Celle-ci désigne l'aspect constructiviste de l'opération Sª, en tant que la position de limite inhérente à la pulsion fait passer dans le réel une Autre réalité qui est celle de la faille du parlêtre. Mais corrélativement, ceci veut dire que le réel n'est pour le parlêtre, accessible que de cette construction, -mais dès lors il ne l'est que comme impossible. Et la question se pose de ce qui, du réel, peut être ainsi atteint, selon la ressource de la construction Sª. Qu'est-ce donc qui, de la structure du Sª, touche au réel ?

Mais pour lever certaines ambiguités de notre frayage, il nous faut premièrement énoncer ce qu'est le réel. Le réel, c'est l'impossible. Ainsi si le travail Sª constitue le possible comme champ du frayage Sª, et si d'autre part, le sujet comme effet du Sª est l'effet de cette diversité du travail Sª, le sujet est opéré comme coupure dans le réel: le sujet est ce qui manque au réel, lequel constitue le lieu de butée du contour du travail Sª. Cet aspect s'accentue encore de ce que, le statut du sujet étant la béance d'un vide, ce vide manque dans le réel, opéré comme Autre du réel, par l'effet de la faille du Sª.

Mais si nous considérons cet effet de la coupure du réel que le sujet représente, nous pouvons avancer que cette coupure, constituante de l'Autre réalité de l'opération symbolique, est elle-même un réel, le réel du symbolique.

En effet dans cette Autre réalité, ce à quoi le sujet se dévoue, et dont il est l'effet, il rencontre ce réel de l'incontournable de la parlerie que représente l'opération du Sª, comme telle. Il y a donc un réel (comme incontournable) qui est la structure propre de l'effet du symbolique. Ce réel est la réalité psychique. Nous avançons que ce second réel est pour le parlêtre le réel primordial, dont tout autre réel n'est que la résonance dans sa pratique.

On doit donc attentivement distinguer l'ambiguité et l'entrecroisement de ces sens du réel: en effet, ce qui, en un premier sens manque au réel (le sujet), en un autre sens, est le réel (du symbolique). Autour de cette ambiguité constituante de la structure du réel, tourne l'articulation du réel comme impossible dans la mythification pulsionnelle.

La mythification du réel veut dire qu'il n'est abordable que comme l'impossible d'un travail de contour Sª. Mais le sens de cet échec manquerait si l'on ne s'interrogeait pas sur les raisons de ce travail. Si le travail de contour Sª intéresse le réel, c'est pour autant que, comme effet du Sª, le réel du symbolique est l'opération du sujet. Le sujet s'opère com-

me relève à l'Autre réalité. Ce qu'on appelle le reél, constitue le lieu d'impossibilité en quoi quelque chose résonne qui vient marquer en retour le lieu de cette opération. Le réel n'intéresse un sujet que comme effet de retour au réel du symbolique. Le réel primordial, c'est la Chose, que le sujet ne fait que retrouver comme manque dans les lieux d'impossibilité de la réalité. Mais c'est pour autant seulement que ce réel comme impossible fait venir en retour l'effet de faille d'un échec, que le sujet comme opération de la faille, est intéressé au réel.

Le premier mythifié est donc le sujet comme effet de faille. Ce qui s'opère dans la mythification, c'est une faille de sujet, qui ne concerne le réel que pour autant que celui-ci est l'enjeu ou l'occasion d'un retour à l'Autre réalité.

Comment donc la mythification est-elle mise en pratique ? Ce n'est pas seulement que le S^a, sur le réel, achoppe. Mais d'une part, cet effet d'impossibilité n'est opéré que de la prédominance d'une nomination problématisante, où se démontre la nécessité de construction de l'acte du dire. L'acte du dire s'opère comme construction de S^a. La suppléance du S^a ne fait que désigner cette nécessité du contour du nom, comme opération de la faille.

De ce fait, si la suppléance S^a opère le contour d'un réel, elle ne le fait pour autant que dans la mesure où l'effet de S^a porte la marque de cette faille. La contradiction inhérente à toute mythification ne désigne pas seulement l'achoppement du S^a sur le réel qu'il contourne. Plus justement, elle désigne que la faille du sujet est produite comme faille du S^a. La faille de la construction S^a se propose comme enjeu et signe de la faille de l'acte du dire. Ainsi la contradiction inhérente à la construction mythique désigne et porte en fiction le réel du symbolique, qui en fait le manque, démontrant en quoi il est conditionné du S^a, comme son réel propre.

La mythification pulsionnelle veut dire que l'opération du réel du

symbolique s'opère dans le particulier d'un effet de ce réel. Si le réel du symbolique est cet incontournable du symbole, il ne peut être que particulier. La pulsion est l'organon de cette logique, i.e. qu'elle constitue l'appareil qui, à partir des effets transfinitisants du Sª, permet que le sujet fasse retour à la béance qu'il est par le symbolique.

La pulsion n'est donc pas simplement mythe en ceci qu'elle serait forgerie d'un discours. Elle est le mythifiant, i.e. ce qui fait passer l'effet de coupure du symbole dans le réel, sous la double instance: -de l'effet de faille du sujet, -du retranchement dans le réel de quelque chose qui y fasse résonance de cette coupure, avec la faille du sujet (structure du fantasme).

Dans ces conditions, il n'y a pas lieu de dire que toute réalité est fantasme, ni de dire qu'il n'y ait que du fantasme. Il convient, à de telles problématiques erronées, de substituer cette doctrine des effets de coupure par quoi s'opère le réel du symbolique dans l'organon de la pulsion. Ceci implique inversement qu'il n'est d'abord de réel que dans la pulsion, en ce sens transformé, ce qui nous relève d'avoir à produire une doctrine de la "sublimation": toute pulsion est plutomythique. I.e. que la pulsion désigne en général l'appareil de la mythification du réel, -dont la particularité d'attache au mode corporel ferait plutôt problème, qu'elle ne s'impose comme une évidence. Dès lors à déduire mais ailleurs.

2- LA PULSION, PROCESSION DU PÈRE.

La pulsion est l'organon du réel du symbolique. Dire cela, c'est dire qu'elle procède du Non du père, en tant qu'il fait le coeur de l'Autre réalité. Dans ces conditions, la pulsion n'est pas du corps, mais elle est abolition du corps. Il nous faut établir cette logique qui fait procéder la pulsion de l'abolition du corps dans le dire-non constituant du sujet, -son opération consistant à ce que soit effectuée l'Autre réalité qu'elle va quérir, sous les espèces du nom du père.

-Comment la pulsion tient-elle au corps ?

-Pourquoi procède-t-elle du Nom du Père ?

La position du sujet implique qu'on accentue son antagonisme au corps. Le sujet n'est pas le corps, mais ce qui y est aboli. D'une part le corps est, dans la relève du sujet, aboli, d'autre part, le sujet est l'éternisé qui dans ce négatif, s'éternise par ceci même qu'il s'abolit au corps. Si le symbole est la destruction de la Chose, la relève dans l'acte du dire-non fait le sujet abolition au corps. Le sujet ne se détruit pas, et bien loin que la seconde mort soit abolition, elle est au contraire la condition qui l'éternise. C est pour autant que par delà la mort du corps (sa destruction possible), le sujet subsiste comme éternisé, qu'une seconde mort fait la limite outrepassante à toute réalité dont il se constitue.

Dans ces conditions, il est faux de dire qu'il n'est de jouissance que du corps. Ou plutôt ceci n'est exact qu'à l'entendre dans ce sens: que la jouissance est jouissance de la relève, et que c'est pour autant que le corps est aboli, qu'il y a jouissance. La jouissance est celle de la destruction du corps. Et c'est dans cette mesure où la jouissance est jouir de la destruction relevante à l'Autre réalité, que le corps comme aboli peut en faire le signe et l'enjeu.

Nous pouvons alors développer ici la structure du corps telle qu'elle résulte d'un tel effet d'abolition constituant du sujet.

D'une part le sujet est clivé du corps comme la faille qui ne fait du corps que le lieu d'actualisation possible de cet effet de faille: le corps est l'enjeu de l'être, dans l'alternative où il se constitue comme désir: ou bien le corps, ou bien le désir. Le désir s'éternise d'abolir le corps dans l'être pour la mort par quoi le sujet préfère toujours l'Autre réalité à la réalité des corps.

Mais par cet effet de la relève dans l'acte du dire-non constitutif du sujet, le corps prend lui-même une double structure à quoi il se résume

désormais.

D'une part il se réduit à être une pure forme, soit une limite constituée et constituante de la nature du symbole. L'effet du symbole est de réduire le corps à l'imaginaire, à la pure forme. La jouissance du corps est donc paradoxalement jouissance de la forme. Cette logique est celle qui se décide, ou qui peut-être décide, de ce que le désir soit le désir de l'Autre: dans le représenter qui porte le sujet dans la relève, le corps comme limite donne l'argument qui métaphorise le sujet comme ce qui paraît pour autant qu'il est relevé, et qui jouit de sa relève dans le désir de désir. Toutefois ce n'est là qu'un aspect de la relève, un autre, plus violent restant ici voilé.

D'autre part pourtant, il reste que le corps est du réel. Mais il ne l'est que pour autant qu'il est faillé. Ici s'impose de développer la logique du bord corporel. Ce qui du corps fait bord, est élevé par l'outrepassement pulsionnel, à signifier et mettre en jeu le sujet comme faille. Si le sujet est la faille qui passe dans le réel, le corps en tant qu'il est passible de faille, est appelé à devenir le réel pour autant qu'il porte le bord où la coupure du sujet se métonymise. Le bord du corps est porté à signifier l'outrepassement dont il fait le support: la libido pulse là où précisément le corps est virtuellement retranché. Ainsi, logique plus secrète de la limite du corps, le corps en tant que limite n'est lui-même qu'une pars: c'est pour autant que dans l'outrepassement constituant du désir comme éternisation, le corps est aboli, que, dans sa forme, il est la pars à abolir (dans la mort) pour que le sujet s'en opère comme relève. Telle est la vraie ressource de la pulsion de mort. La pulsion n'est pulsion de mort qu'en ceci, que ,dans la mort, le sujet s'opère comme relevé à l'Autre réalité dont le corps ne fait que l'enjeu.

Ainsi ce qui, du corps, est prédestiné par nature à signifier la faille, la coupure, ou le bord, cela est adéquat à recevoir la métonymie du sujet en tant que coupure. D'une part la libido, structure de cet outre-

passement de la relève, s'appuie sur le bord corporel pour négativer le corps, le sujet jouissant donc de cette négativation opposée au corps comme réalité, tandis que la pulsion qui la constitue comme opération pratique de la relève, quiert dans le corps de l'Autre ce qui, de ce corps, comme susceptible de se retrancher, y est trace de la coupure en quoi le sujet consiste. Coupure et bord du corps, sont l'incidence dans l'effet de la relève, du sujet comme faille.

Ainsi le sujet ne jouit pas du corps, mais de son abolition. Et ce qui du corps, fait le réel, n'est pas ce en quoi le corps consiste, mais au contraire ce en quoi il ne consiste pas, bref, à ce qui y manque. La pulsion n'est intéressée au corps que pour autant qu'il est ce qui manque de ce dont la pulsion fait le quérir. Et cela est le sujet comme relève à l'Autre réalité. C'est ce qui manque au corps ou ce qui y est virtuellement retranchable qui résonne avec le réel du symbolique, et en fait l'opération possible. Ainsi le désir ne s'attache-t-il au corps que dans la mesure de ce manque que le corps signifie, mais il l'outrepasse absolument.

La logique de la jouissance est donc liée à une alternative radicale: ou bien le corps ou bien la jouissance (le sujet). Mais cette alternative (qui est l'opération de la relève), d'une part est fausse en ceci que le sujet choisit toujours le même terme: celui où il s'opère comme relève. Mais de plus par l'effet de la division du corps selon les effets du Sª, la logique de cette alternative se diffère en jouissance du corps et en jouissance de la relève. Or pour autant que de ce fait la réalité s'entretisse au Sª, le phallus constitue le lieu d'entrecroisement de ces jouissances, et ainsi une tierce jouissance, la jouissance phallique, donne la mesure qui met en rapport l'Autre jouissance et la jouissance du corps. On ne développera pas toutefois ici cette logique trop complexe.

Mais on retiendra ceci, que la jouissance s'ordonne en versants qui ne font pas deux: d'une jouissance de l'Un, et d'une jouissance de l'Autre. Car ce n'est pas le corps qui donne la raison de sa jouissance (puisque la jouissance est abolition au corps). Mais c'est plutôt l'Un qui donne la

raison de la jouissance (de l'abolition) du corps, sous une forme qui toutefois, de métaphoriser l'inscription du parlêtre dans le S^{a}, fait lieu d'arrêt à sa relève. Ainsi la relève à l'Autre réalité trouve-t-elle dans la jouissance du corps une limite contradictoire, de longtemps relevée par Platon dans le Gorgias: la jouissance de l'abolition entre en contradiction avec la jouissance du corps, les philosômatoi avec la philosophie. Les amants du corps se spécifient de ceci qu'ils ne peuvent avant toute chose: I- qu'obtenir la dominance de leur discours dans le lien social; 2- que rejeter la jouissance de l'Autre dont ils ne veulent rien savoir. La jouissance de l'Autre est donc avant tout séparation d'avec les amants du corps. La jouissance de l'Autre s'opère d'un dire-non à l'amour du corps, et sa structure est une abolition qui relève à la réalité du symbolique, dont la pulsion de mort donne la structure limite, si la mort donne le signe de ce qui s'abolit dans cette relève à une Autre jouissance.

Ainsi la pulsion part si peu du corps qu'elle n'y tient qu'à l'abolir. Elle est abolition du corps. C'est pourquoi son objet, i.e ce qu'elle opère de réel, s'y figure d'y manquer, dans la coupure en quoi il consiste.

Elle est donc aveuglement: retranchement au corps. Elle est absolument insensible. L'insensibilité pulsionnelle, n'est-ce pas ce dont Platon nous décrit la montée dans le corps de Socrate, au moment de sa mort ? La pulsion est an-esthésique, elle est abolition de la sensibilité, parce qu'elle est la souffrance du sujet. C'est pourquoi le sens ne s'y présente que sur le mode du retranché, dont l'aveuglement d'Oedipe est le drame le plus pur.

Ceci nous permet de dire que la logique de la pulsion comme relève est prise dans une dialectique de la renonciation. Mais contrairement à ce qu'on pourrait penser, cette logique est celle d'un refus de renoncer. Ce que Kierkegaard a établi, c'est que, contrairement à une idée reçue, la foi n'est pas une renonciation, mais qu'elle se fonde au contraire d'une certitude "en vertu de l'absurde" que ce à quoi il est renoncé sera resti-

tué au double. Ainsi bien loin que la foi soit renoncement, elle est refus absolu de renoncer à la cause. Le paradoxe de la foi est pointé par Kierkegaard en ceci qu'elle s'instaure sur une renonciation première, mais sur la certitude que cette renonciation sera payée de retour. Elle est donc le plus implacable refus de renoncer.

Il en va de même de la logique de la pulsion, et pour les meilleure raisons. La pulsion n'est pas renonciation mais refus de renoncer. Or c'est précisément à cause de ce refus, qui a pour conséquence que la pulsion ne saurait en aucune façon renoncer à la jouissance du dire-non! que de ce fait, rien du corps n'est adéquat à un tel refus de céder sur sa relève, -et que le corps est ainsi voué à la relève à l'Autre réalité qui l'abolit comme cause. La logique de la pulsion implique comme sa conséquence la négativation du corps. Et la castration ne fait que résumer ce qui se paie du corps pour autant que le refus de renoncer implique sa perte.

Alors la logique de la paternité que Freud met en place dans le Moïse s'aborde mieux. Freud s'achoppe à cette difficulté, de devoir penser l'événement de la loi du père pour expliquer le renoncement aux instincts. De ce fait s'impliquerait, par une perspective d'un étrange rationalisme, que la foi serait la victoire de cette relève, et il resterait énigmatique d'en quoi une telle renonciation serait jouissance. De même, que la renonciation aux instincts puisse constituer une satisfaction, reste problématique, sauf à y supposer la satisfaction du plaire-à rencontré dans le père. -Mais le père est ici justement ce qu'il s'agit de déduire, en sorte que l'énigme reste entière. Si l'on suit ce qui précède, la difficulté se dissipe.

La pulsion est en effet relève au symbolique. Ainsi bien loin que la relève à l'Autre réalité implique une renonciation aux instincts, c'est la pulsion en tant que refus de renoncer qui est l'opération de cette relève. La relève au symbolique n'implique pas qu'il soit renoncé à la pulsion mais au corps. C'est le corps comme particularité qui dans ce dire-non est

aboli. De ce fait la foi ne représente pas un fait irrationnel et insensé dont l'exigence serait d'être l'aboutissement de ce mouvement vers le père. La foi, c'est le refus de renoncer de la structure pulsionnelle. Elle ne fait qu'exprimer le dire-non par lequel le sujet refuse absolument de renoncer au réel du symbolique qui constitue sa jouissance propre.

Pourquoi dans ces conditions la relève en question est-elle une satisfaction ? On ne veut ici en relever que la raison la plus radicale. Cette raison, c'est que le sujet jouit de s 'abolir. Si le retour à la loi du père implique une satisfaction, celle-ci n'est pas secondaire. Elle n'est pas non plus d'aucune "moralité", ni d'aucun satisfaire-à. Elle est d'abord la jouissance du désir de mort, en tant que dans cette abolition, le sujet jouit de s'éterniser par ceci même qu'il s'abolit comme corps. La joie est ce qui demeure. La joie est la jouissance du meurtre de la chose. C'est pour autant que l'acte culturel fondamental est le meurtre de la chose, que le sujet jouit de sa relève à la loi du père, car celle-ci est la négativation qui, l'éternisant, est promesse de destruction de la chose. La jouissance de la loi du père est donc claire: le sujet y jouit de son abolition. Bien loin d'être ce que Freud croit: d'une jouissance narcissique, c'est pour autant que dans cette relève, il s'opère comme aboli qu'il jouit de sa disparition. La jouissance de la relève au désir de désir est séparation Et celle-ci ne peut être dite narcissique qu'en ce sens que, dans cette relève de soi à soi, le sujet jouit de l'autonomie du parlêtre. C'est pour autant que le sujet jouit dans cette relève d'un représenter qui ne le représente pour personne, mais de ce fait n'y ayant nul qui en jouisse, qui fait sa jouissance. Sa jouissance de représenter, est celle de son abolition. On devine que le représenter est un fait éthique, et que ce fait se conjugant à la relève à l'Autre réalité, celle-ci se définit d'être la pure insistance sans raison d'une ablation comme exigence, dont l'exigence est déjà la réalisation.

Ici à nouveau se devine que la jouissance de la culture est destruc-

tion. La culture n'est pas production d' objets, mais abolition. Elle est opération du sujet comme faille, et la pulsion de mort est l'instrument et la fin de cette actualisation.

Dans ces conditions, il est exigible d'énoncer quelle est la structure de la sublimation. La pulsion, c'est sa sublimation. Cette formule délibérément forcée, nous ne la proposons pas pour signifier que la pulsion ne vaudrait que moyennant cette sublimation. Mais pour signifier que la pulsion est opération de production d'un effet de relève, où le sujet jouit de s'éterniser comme Autre réalité, et que de ce fait, il n'y a aucune différence de structure entre pulsion et sublimation. La pulsion a dans sa structure, une incidence de sublimation, et la pratique ne peut être dite sublimation que pour autant que l'éthique, ou les éthiques, sont choix dans les jouissances. L'éthique radicale, à vrai dire la seule à faire acte, est celle où le sujet s'opère comme aboli. -S'il faut dire que toute éthique réalise cet acte, est une question qu'on laissera en suspens. Mais il est certain que si les éthiques se clivent selon les divers versants de la jouissance, seule une éthique qui mette en jeu la jouissance de l'Autre réalise cette perspective.

Dire que la pulsion est sa sublimation, veut dire que l'être parlant ne cesse de s'opérer à cette Autre réalité où il jouit du dire-non qui le relève à la jouissance du Sª dans la division du dire. La sublimation, est cette opération d'une faille, selon le donner à voir du contour Sª opéré dans l'acte de parole. C'est pour autant que la cause de la pulsion est un vide (celui du réel du symbolique) que la sublimation fait venir à cet place quelqu'objet qui donne à voir la chose, -et ce faisant la produise dans un représenter qui soitaussi bien abolition du sujet, que reconnaissance du désir de l'Autre , dans cet acte. La substitution de la sublimation est originaire: toute coupure est négation et relève au désir de désir. La sublimation est la jouissance de la destruction, dont la pulsion actualise le parcours.

Si la pulsion est l'opération d'un effet de relève à l'Autre réalité, comment dans ces conditions procède-t-elle du père ? -D'une part en ceci que le NdP constitute le noyau de l'Autre réalité. Mais l'articulation en est plus précise. Qu'est-ce donc que le NdP ? Que serait un père s'il existait ?

Le père en tant que principe de l'acte, est l'aboli de l'acte. Le père est le père mort, i.e. ce qui s'est relevé à l'Autre réalité.

Le père est le principe d'un sujet. Pour autant que l'être parlant est l'effet du Sª, la question qui se pose est de savoir comment au sein de cette dérive, peut advenir un sujet, i.e. un acte du dire qui y fasse faille. La réponse, est ce que le père inaugure, et par quoi il inaugure la question elle-même dans sa possibilité: le père, en nommant, est principe du sujet, en tant que le sujet est ce qui s'opère de l'acte du dire. Le père comme faille, est ce qui se fictive d'une transmission du principe de l'acte du dire. Ceci pour la raison que, constituant le lieu d'arrimage du désir de l'Autre, il est celui qui dit non. Le dire-non du père, en tant qu'il arrête le désir de l'Autre, donne le principe d'un arrêt d'où la nomination peut faire issue. avec le sujet qui inversment trouve dans cet arrêt la cause et le principe de l'acte qu'il se fait.

C'est pour autant que le père est le principe du sujet (et non du corps) que le père est le principe du dire-non que la pulsion opère. Ainsi d'une part l'instauration de la pulsion procède du Nom du Père. Elle signifie que le sujet dans le rejet du parlêtre, est arrimé à l'Autre comme à l'instance vers quoi il pulse dans le parcours frayant de la relève qui le mène à cette Autre réalité. D'autre part ainsi ce que la pulsion quiert, c'est le père comme énigme résultant de cette inscription, pour autant que la pulsion quiert à travers cette Autre réalité, le principe de ce qu'elle est comme pulsante. L'oeuvre de culture est la mise en pratique d'un tel quérir dans le tour de la lettre interrogeant qu'elle réalise.

Le sujet, comme rejeté, pulsant dans le quérir,s'y retrouve comme colère.

Pour quoi donc la pulsion tient-elle au corps ? C'est en fin de compte la grande énigme. Bien entendu, aussi longtemps que reste voilé ce que je viens de dire ici: qu'elle abolit le corps, cette énigme ne peut que passer pour une évidence. C'est ici le nouveau de faire surgir cette question.

Répondre à cette question relève pour l'heure du difficile. Risquons toutefois ce qui suit.

La pulsion tient au corps en tant qu'elle procède du père. Le père en nommant, a arrimé le sujet au corps. -Là est la raison de la colère. Le sujet est la colère d'être attenu au corps, et la pulsion est l'indicible de cette colère: refoulement primordial, que ce reste à dire qui du corps ne peut sortir, y restant enchaîné de ce fait. C'est pourquoi la pulsion de mort. Elle représente ce dire limite qui ne peut se dire que moyennant l'abolition de toutes choses, et la destruction des corps. Le dire qui enfin serait, est celui qui porte la mort, et relève absolument le sujet. La pulsion de mort ne fait que donner la forme limite de la colère.

Qu'est-ce donc que le père ? Il est la raison de la colère. C'est pourquoi il est non-sens. Il est ce qui vient à la place où un dire-non a opéré un refoulement primordial. Si le père est énigme, sans outrepassement possible, c'est que de lui procède que tout outrepassement soit voué à la dissimulation du dire: Entstellung sans fin qui laisse le sujet devant le non-sens de l'impossible à dire.

Le père a arrimé le sujet au corps et à l'Entstellung du dire. C'est ce qui le fait d'une part cause de la colère, de l'autre, lieu d'insistance de l'énigme, comme non-sens. Il prend la place du non-sens originaire du parlêtre, -et de ce fait devient indistingué de la colère.

Par là s'explique que toute question lui revienne. Le père est raison de la question pour autant que celle-ci est l'insistance de la raison de ce dire-non. Ce n'est pas en effet qu'il y ait une question du père, puisque c'est le dire-non du père qui est cause de la question comme telle.

-A partir de là, il y a la question comme retour à la raison de l'Entstellung.

Le Nom du Père est donc la cause du transfert, si par là se désigne la nécessité du retour au lieu de la question.

Ce qui fait Platon insister autour du nom de Socrate, c'est le risque de s'égarer dans l'outrepassement constituant de sa visée. Cette question d'une telle insistance, est celle qui doit guider toute approche du problème de la pulsion. Si Socrate est cause d'un transfert infini, c'est pour autant que, par l'inscription que Platon trouve dans son dire-non, une insistance sans trêve s'est ouverte sur la raison de la colère. Mais Socrate n'est assurément pas le seul dioecisme possible de la fiction. Le nom de Moise, fait dans ce qui brûle, l'insistance du dioecisme de Freud. Etre condamné à l'insistance d'un tel dioecisme, est le frayage où il nous faut avancer.

3-FRAGMENTS.

La pulsion procède du père: c'est lui qu'elle quiert. Elle est l'opéré de son abolition. Le sujet comme rejeté pulsant dans ce quérir, comme colère. La pulsion est la colère. Elle est l'effet du père.

La pulsion est aveuglement, retranchement au corps: coupure du symbolique, qui relève le sujet. Elle cherche dans l'obscurité, ce qui fait la loi: le manque.

La pulsion et la nécessité de son inscription: dissimulation incontournable d'en quoi elle tient au nom du père: Socrate. La place du nom de Socrate, est d'arrimer l'égarement de la relève et de sa forclusion (ou: de la forclusion dans la relève) par la dissimulation du Nom qui dit l'indicible de l'aboli, retranché dans son désir énigmatique. Le père comme aboli (meurtre) tient lieu de dissimulation qui arrime le sujet. Le sujet ainsi

est tenu au corps comme ce qu'il outrepasse absolument. Dans le dioecisme du père, le sujet se sépare du corps: amour du corps, amour du Sophos. Le Sophos, c'est le savoir d'un Qu'est-ce que. C'est le symbolique; ce qui se retranche de ne jouir que de son dire-non au corps, parce qu'ainsi est rejoint ce qui dit non à l'égarement.

Père ne vois-tu pas ?: c'est la structure de la pulsion. Le fils ne brûle que d'avoir rejoint le père dans le sommeil. La pulsion fait le tour de ce lieu de sommeil qu'est l'Autre réalité. Elle la détache, dans la dissimulation du reproche, en abolissant le corps: c'est le sujet qui brûle, non le corps, cendre. Ne pas voir: abolition de l'(a). Voix: ce qui reste du corps pour métonymiser l'abolition. La voix, c'est le retour à l'Autre réalité dans le temps d'abolition au corps.

Il faut deviner que le sujet tient au corps comme à la colère d'être retenu (pulsion). Et cette colère, c'est le père qui la justifie, peut-être d'avoir assigné le sujet à cette limite. -D'où la question qui lui revient, de le faire lieu d'énigme et de non-sens, comme ce qui est ravi du corps.

Le I/2/76.

SIXIÈME LECON:

L'AUTRE DANS LA PULSION.

I- ETHIQUE ET PULSION.

Freud, en introduisant la pulsion partielle, et en considérant qu'il n'est de représentation du sexuel que delà, reprend admirablement le mouvement propre du discours de l'hystérique: cette évacuation de toute évidence du sexuel, qui le rend dès lors problématique, place faite pour une nouvelle question. Mais cette mise en suspens de l'inscription sexuelle que représente la "complaisance somatique" a une conséquence en impasse dont l'analyse de ce fait, ne peut se remettre: c'est qu'il faut supposer la pulsion être organe, et dès lors consister en quelque subatance, ce qu'est la libido. Cette instauration de la libido comme énergie, supposée être du réel, (et donc totalement asubjectif et présubjectif), résulte de la nécessité pour Freud de penser le sexuel dans la pulsion, à partir du moment où il est rendu impensable par la méthode même. Mais le sexuel n'en reste pas moins impensable, pour être réel, sauf à être pensé comme énergie dont la question se pose alors de savoir où elle va bien pouvoir s'arrêter dans sa définition (problème classique de la spécificité de la libido et sa butée sur la question de la psychose).

Cette difficulté (dont on peut se faire argument pour construire une éthique de l'asubjectif), la position par Lacan de l'Autre permet de la résoudre. Grâce à l'introduction de l'Autre, l'énergétisme monadique de Freud est enfin aboli: si l'Autre est constituant du désir, celui-ci est à référer à la pratique comme constituante d'un sujet, et le désir prend un autre sens qui est d'acte, division dans le S^{a}. Ainsi la libido cesse d'être énergie, pour n'être plus qu'une métaphore inadéquate de la pratique analytique comme ordonnée à un acte qui est faille du sujet. Le grand mérite de la doctrine deleuzienne est à cet égard de nous révéler comme jamais la conséquence du spinozisme de Freud, et de nous permettre de nous en séparer d'autant mieux.

Ainsi par l'introduction de l'Autre, les deux registres de l'Autre constituant et de la pulsion qui y fait effraction, sont clairement distingués. Mais de ce fait le sexuel comme effet de division est lui-même clairement distingué dela pulsion. Celle-ci n'est pas le sexuel , et le problème est alors de savoir comment la pulsion se noue au sexuel dans sa particularité. Le sexuel, s'il n'est plus définissant de la pulsion, qu'est-il donc alors ? -Il est à situer dans les effets du rapport à l'Autre: c'est d'abord à partir des problèmes posés par l'identification Sª que l'inexistence du rapport sexuel fait insistance, et c'est pour autant que quelque chose là est de l'ordre de l'impossible dans l'identification, que le sexuel (à vrai dire sous les espèces d'un Sª: le phallus), est porté à l'impossible. D'où sa prise dans la pulsion, en tant qu'elle opère le contour d'un impossible. Mais, si en première approche, nous pouvions dire que la pulsion est de l'asubjectif, (ce que à vrai dire nous allons rejeter), il en faudrait clairement distinguer le sexuel en tant qu'il connote avant tout la constitution du sujet au champ de l'Autre. Le sexuel n'advient comme problème que de l'introduction de l'Autre du Sª.

Or la position que nous allons soutenir est qu'il n'y a en effet pas d'Autre. Nous nous trouvons donc devant une aporie générale de la position lacanienne: que signifie d'introduire l'Autre si nous devons conclure qu'il n'existe pas ? Et plus précisément n'est-il pas sensible que de ce fait, nous nous trouvons devant une antinomie qui réside en ceci que, si l'Autre nous permet de poser la dimension de faille du sujet (dans une perspective qui est celle du transcendantal, i.e d'une opération de faille exsistante), -la position de son inexistence ne nous ramène-t-elle pas à l'impossibilité de poser le statut du sujet comme pratique ? Cette difficulté est bien celle que nous nous attachons à résoudre. La question qui se pose est donc de savoir si le dire de l'Autre barré ne nous ramène pas en un sens au spinozisme de Freud, -soit à ce que nous rejetons expressément quant à nous. Comment trouver ons-nous issue à cette difficulté ? Comment

penser dans ces conditions le sujet comme pratique ?

C'est ici que se fait sentir un glissement obligé du pratique à la pratique. Interne à la position de l'Autre barré, peut se produire un glissement de position, qui selon le versant choisi, verse selon nos voies, ou non. Que l'Autre barré soit la castration, voilà ce à quoi nous nous en tenons. Mais de ce fait, il n'y a de sujet que dans la pratique. Le pratique est opéré dans la pratique, et ne lui préexiste pas. Qu'est-ce donc qui était là d'avant ? C'est la question qui ressurgit, et dont on traitera plus loin.

Mais ce glissement nous suffit pour donner la solution qui sera nôtre.

Revenons donc aux effets de la position de l'Autre dans l'analyse. De quoi jouit-on dans la pulsion ? -En première approche, nous pouvons penser que ce serait la loi de l'Autre. Si nous admettons que l'entrecroisement constituant de la position du sujet fait virer les homéostases du plaisir au compte de l'Autre, et que de ce fait, c'est le satisfaire à la loi de l'Autre qui, par un renversement, prime sur tout plaisir, lequel n'est plus d'abord que celui du plaire à l'Autre, -la jouissance est ici d'abord celle de l'Autre. Cette première hypothèse fut avancée dans notre Projet d'enseignement. Elle revient à interroger en quoi la satisfaction de l'Autre est en jeu dans la pulsion. On établit ainsi que la pulsion en tant qu'elle opère dans l'Autre l'entrecroisement constituant du sujet, est l'appareil de cette négativation qui porte le sujet à la jouissance de l'Autre.

Mais cette première hypothèse présente cet inconvénient: elle suppose l'Autre, au moins au titre de supposition. N'est-ce pas déjà aller trop loin ? Ainsi on est amené à en rabattre sur ce point, et à tenter d'opérer la déduction du parcours de la pulsion dans l'Autre d'un autre point. Sans doute dans cette première perspective arrivait-on bien à rendre compte de l'opération de la pulsion comme négativation et relève à la jouissance de l'Autre, mais au prix de faire verser la jouissance sur un versant

d'idéalisation, et ce qui est plus grave, au prix de la supposition d'un satisfaire-à dans la supposition. Le satisfaire-à existant bien en effet, comment devons-nous alors le penser ?

Toutefois avançons une seconde hypothèse.

Il nous convient bien de maintenir l'opération du sujet comme négativation. Et la pulsion est, de cette négativation, l'organon. Mais, loin qu'elle s'entrecroise de ce fait à l'Autre, (qui la constituerait ainsi), c'est pour autant que dans le parcours de la pulsion s'opère l'inexistence de l'Autre qu'il y a jouissance. Le jouir de la pulsion, c'est l'opération de l'inexistence de l'Autre. Si la jouissance est destruction de la chose, la pulsion est le parcours de cette abolition, et c'est pour autant que, dans ce parcours, le sujet s'opère de venir à la place de ce manque, comme le vide qu'il devient, que l'Autre est opéré comme barré. La barre qui désuppose l'Autre de son semblant, est l'opéré du parcours pulsionnel. La pulsion consiste dans ce mouvement de contour d'un vide que le sujet se-fait, et ce qui corrélativement est l'énonciation en jeu de ce parcours, c'est que l'Autre n'existe pas, i.e.qu'il n'y a que la création de S^a, comme opération de ce vide, dans le dire-non qui y porte le sujet. Ainsi loin que l'opération du contour S^a du vide constitue l'Autre comme lieu d'un satisfaire-à, elle en est l'abolition en acte. Toutefois les choses sont moins simples dans leur statut,il faudra le montrer.

Ainsi d'une part, ce qui est en jeu dans le parcours pulsionnel, c'est la dimension de destruction que porte la jouissance. Le sujet s'y opère comme l'aboli qui se faille de l'acte, et par ailleurs, l'Autre y est opéré comme ce dont il y a manque, pour autant que la création de S^a , n'opérant que le contour d'un vide, désuppose l'Autre. La création de S^a est ce d'où s'abolit la supposition de l'Autre.

Mais de plus, il faut rendre compte de cette incidence de l'Autre dans la pulsion. Or étant posé que l'Autre n'existe pas, l'opération par quoi dans la pulsion, le sujet vient à la place du vide, est dire-non au

désir de l'Autre. Cette opération n'est donc pas sans supposer l'Autre. Elle le suppose comme désir, et le sujet s'opère de se soustraire à ce désir, en venant à la place que ce désir ouvrait. Le paradoxe du parcours pulsionnel est que le sujet se soustrait au désir de l'Autre en l'accomplissant, en s'abolissant comme vide. Mais cette relève, pour autant qu'elle porte le sujet à l'opération, désuppose justement qu'il y ait quelque autre raison que le vide même à l'acte d'un tel venir au vide.

Le mouvement de la séparation est donc désupposition de l'Autre. La jouissance de la destruction se joue sur deux versants distincts, qui sont d'une part la production du sujet comme vide, et la désupposition de l'Autre dans l'abolition à son désir qu'opère l'acte. L'acte abolit l'Autre en l'accomplissant comme désir.

Si donc l'Autre n'existe pas, comment peut-il être en jeu dans la pulsion ? -Précisément comme cette abolition. C'est pour autant qu'il est opéré dans la pulsion comme inexistant qu'il y en a jouissance. Mais ce n'est pas tout. Il nous faudra en effet rendre compte des effets de l'idéalisation, soit du mouvement par lequel la jouissance est versée au compte de l'Autre dans le satisfaire-à qui est le plaire à l'Autre. Qu'est-ce donc qui là fait jouissance ? La jouissance de l'idéalisation semble être ,à tort, discutable. Elle ne l'est pas. Ce qui se rencontre là, c'est peut-être une loi, l'insistance d'un dire-non d'où le sujet soit faille. Il est joui de la loi pour autant que le sujet y étant en reste, est de ce fait faillé. La jouissance de la loi, est ainsi le dire-non qu'elle abrite, voilé. C'est pour autant que par cette insistance d'un Autre supposé, le sujet est faillé, qu'il y est opéré comme relève, conformément à la structure de la pulsion. Ici aussi le destructionnisme pulsionnel est à l'oeuvre.

C'est peut-être ce qui permet d'entrevoir pourquoi le manque est supposé dans l'Autre: parce qu'ainsi, le sujet peut, de la volonté de l'Autre, s'y opérer comme la faille que cette supposition produit, de ce que l'Autre comporte manque. Faille à assumer dès lors, que le sujet devient.

Suivant cette voie, l'abolition de l'Autre impliquée par le parcours pulsionnel nous est bien rendue claire. Mais il reste que le versant de l'Autre jouissance en tant que clivée de la jouissance phallique reste un problème insistant: il y a un clivage des jouissances. Comment en rendre compte ? En particulier s'il y a jouissance du dire, quelle est-elle ? Si nous posons que la jouissance de l'événement du sujet est cette Autre jouissance, soit l'acte de parole, qu'est-ce qui s'opère d'un éventuel dire-non? Est-ce un rejointement à l'Autre dans l'amour ? Ou au contraire si cet acte du dire désuppose l'Autre, comment celui-ci peut-il être là supposé ? Ne doit-on pas dire alors que le dire-non, désupposant l'Autre, l'abolit ? Ce qu'on veut dire, c'est que, désupposant l'Autre, il donne l'occasion que dans le tour du Sª, l'opération se fasse d'un sujet. Le manque de l'Autre est donc bien là ce à quoi le sujet retourne.

La jouissance est celle d'une relève, dans le dire-non. Dans cette relève, le sujet s'opère comme abolition, désir de désir. Telle est l'Autre satisfaction: celle qui résulte de l'abolition à une Autre réalité, celle du réel du symbolique.

Par là même, le problème de la sublimation se trouve déplacé: il n'y a plus lieu de supposer l'existence d'une pulsion, que les exigences de la réalité obligeraient à déplacer, fût-ce au moins pire. Si le mouvement de la pulsion est abolition relevante dans le contour d'un vide, -la pulsion est sublimation, mouvement de relève à l'Autre réalité. Ainsi la sublimation est l'opération même de la pulsion. Et le problème qui se pose, de la sublimation, n'est pas d'une opposition entre l'éthique et le prééthique, mais entre deux positions d'éthique, dont la différence est interne à la position pratique du sujet, que la pulsion opère. Nous rejoignons ici curieusement une position spinoziste, par un détour kantien de la pratique. La sublimation veut dire que le sujet est pris d'emblée dans un ordre de relève au vide, et de production du sujet comme vide, dans l'opération du

Sª. C'est pour autant que cette opération se fait sur le versant d'un dire-non,'qu'il y a effet de sublimation, et une production de la sublimation ne se distingue d'une autre que par l'approche qu'elle réalise mieux de ce dire-non. C'est l'événement d'un tel dire-non qui est la sublimation.

De ce fait, ce qui importe dans cet effet de dire-non constituant du parcours pulsionnel, c'est la division des jouissances qui en résulte. Ce n'est pas seulement en effet que la jouissance comme division soit relève à l'Autre réalité. C'est que par l'effet de ce mouvement de division, elle s'ordonne de ceci que, le mouvement de refente étant infini, ce mouvement du dire-non se clive de ce qui, dans le Sª, peut faire effet d'inscription, pourtant pas moins soumis à la relève. Ce n'est don pas simplement que la jouissance soit l'Autre chose du sujet; c'est de plus qu'il y a une Autre jouissance, celle qui dans le dire-non opère les déplacements par quoi elle se clive de la jouissance du corps pour faire événement de l'acte du dire. L'Autre jouissance, c'est la jouissance de l'acte de parole, i.e. de l'énonciation que l'Autre manque.

Mais si la jouissance est ainsi opération d'une relève, dans la pulsion, l'articulation de l'éthique à la pulsion, se dénoue pour nous. De prime abord en effet, (et de même que dans le problème de la sublimation), éthique et pulsion semblent être prises dans les termes d'une contradiction pratique: l'éthique viendrait à la place de la pulsion, pour l'abolir ou la différer.

C'est à contredire expréssément à une telle position qu'il faut nous attacher.

Ainsi selon un premier renversement de perspective, l'analyse déplace la question de l'idéalisation vers le réel. L'éthique conçue comme idéalisation, l'est comme devoir. Or l'analyse en introduisant l'instance du surmoi, démontre que l'éthique est d'abord de l'incontournable, et donc du réel. Le surmoi, c'est un des réels lesplus dominants de l'éthique.

Mais ce renversement est encore insuffisant. On sait que le problè-

me du surmoi se condense dans l'analyse dans un paradoxe: comment se fait-il que, plus la répression pulsionnelle croît, plus s'accroissent les effet de ravage du surmoi ? Le fait que de là, Freud se voie contraint d'introduire la pulsion de mort pour en rendre compte, nous indique l'ampleur du renversement, qui ne va à rien moins qu'à cette conséquence que de nous dire que le surmoi est d'ordre pulsionnel.

Il nous convient d'accomplir ici ce mouvement et de dire, que la pulsion, c'est l'éthique. Ainsi le problème du surmoi est-il aisément levé si on remarque que la jouissance est relève: le surmoi ne fait que donner une forme idéalisante de cette opération de la relève. Loin donc que nous suivions Freud à parler d'une répression de la pulsion dans l'éthique, nous disons que la pulsion est l'opération d'une relève, et que l'éthique est le résultat d'une telle relève. Cette jouissance de la relève, recevant sa figure limite dans la pulsion de mort freudienne.

L'éthique est ordonnée au manque. Elle s'ordonne de ce qui n'est pas. Elle est opérée comme faille de l'à-venir. Qu'est ceci sinon la fonction du manque comme cause ? Mais c'est là la structure de la pulsion. Elle est l'opération d'un vide.

Le problème qui se pose n'est donc pas d'opposer l'éthique à la pulsion: qui sont mêmes. Mais de discerner les divers versants du vide dans le parcours de la pulsion, et de remarquer qu'alors, l'éthique est le choix fait de ces versants. Mais il faut poser qu'un tel choix est lui-même d'ordre pulsionnel: il revient à opérer un vide selon les lignes de force du dire-non. Mais c'est là précisément un éventuel dire-non , donc une opération de la pulsion. Et le fait d'un refus de ce dire-non n'est pas moins éthique : je veux dire que le fait de la relève reste incontournable, mais qu'il ne fait alors que s'ordonner d'une manière dissimulée sous les dehors de la fonction phallique: le phallus reste ce qui est en cause comme manque dans ce que l'opération du quérir vise. Ici encore c'est le manque de l'Autre qui est requis dans le parcours.

Nous sommes donc amenés à dire qu'il n'est d'éthique que de la pulsion. Ceci non seulement au sens où toute éthique s'ordonne du seul problème que lui pose la pulsion (et aucune autre réalité), mais en un sens plus radical, en ceci que l'éthique est un effet de la pulsion. Mais ici encore il ne faut pas faillir. Ceci ne veut pas seulement dire que l'éthique est issue de la pulsion (perspective de la généalogie), mais plus radicalement, et selon une voie à quoi on se refuse d'ordinaire, que la pulsion est d'emblée éthique. La pulsion, c'est la mise en acte du fait éthique, en tant qu'elle est opération du manque dans l'Autre.

Que la pulsion soit l'éthique, ceci nous porte alors à conclure que l'éthique, c'est le réel, i.e. cette opération du vide du sujet.

2- UN NOUVEAU SUJET (L'AUTRE DANS LA PULSION).

Nous tentons de donner cours à un déplacement du problème de la pulsion. Selon la tradition, la pulsion est pensée en termes monadologiques. Il est légitime de parler d'une monadologie freudienne, dont la libido donnerait la forme minimale. On critiquera ailleurs les conséquences inévitables d'un tel départ: la nécessité où Freud se trouve de penser de là un narcissisme primaire dont la spécificité comme sexuel ne peut plus dès lors que faire problème, jusqu'à l'aporie que lui propose le problème de la psychose.

Un premier renversement de cette perspective consiste à introduire le désir de l'Autre comme constituant du sujet. Mais ce renversement reste innaccompli quant au problème de la pulsion. Comme on tente de définir ce qui, du sujet, est du réel, et comme on cherche à assurer ce réel comme individualité corporelle, on garde à la pulsion cet étrange privilège d'être le point monadique du sujet, pour autant qu'elle serait le lieu où ce réel serait saisissable.

Mon propos est de renverser complètement cette perspective: il est bien vrai que la pulsion est le montage du réel du symbolique. Mais d'une

part, ce montage suppose donc les effets du S^{a}, et d'autre part il implique un sujet comme son effet propre.

Il s'agit donc pour nous de montrer que la pulsion implique l'Autre dans son parcours. Mais ceci n'est pas assez dire. Car sur ce point, tout le monde est d'accord. Mais on s'en tient généralement à considérer que, la pulsion étant la base monadique du sujet, son rapport à l'Autre est transgression du principe du plaisir, pour autant que l'Autre, lieu des S^{a}, serait le lieu où se joueraient les homéostases du sujet, sous les espèces de l'amour, i.e. de l'idealisation corrélative de cet entrecroisement.

Or c'est en ce point précis que j'entends faire porter le renversement: la pulsion n'est pas transgression du principe du plaisir, elle est l'articulation de la jouissance en tant que jouissance de l'Autre.

Ce n'est donc pas simplement que dans le parcours pulsionnel, il soit joui de l'Autre; c'est que la pulsion résulte des effets de l'Autre comme prévalent dans la constitution du sujet. C'est à ce seul titre que la thèse inverse est donc vraie. On ne jouit dans l'Autre que pour autant que l'Autre est prévalent dans la détermination des effets du sujet.

De cette perspective, s'en déduit une seconde, qui lui est à vrai dire équivalente,et opère un renversement sur un autre point. De cette perspective de la monadologie freudienne, on croyait devoir conclure que, si la pulsion est asubjective, elle est donc un fait sans référence éthique, le problème de l'éthique consistant à s'arranger au mieux de ce fait. D'où certains croyaient devoir conclure très légitimement que, la pulsion étant la seule réalité, il convenait de se tenir quitte de l'éthique. C'est en effet l'aboutissement le plus logique d'une telle perspective. Or j'avance par un renversement inauguré par le Séminaire sur l'Ethique, que la pulsion est bien un fait (au sens de Kant); mais elle est le fait éthique. Autrement dit, il y a un fait de l'éthique, et ce fait, c'est la pulsion. La pulsion, c'est l'éthique.

Cette position implique un double renversement.

II

D'une part, l'éthique, c'est le réel.

Ceci signifie plusieurs choses. La première est que le problème éthique se présente dans la pratique analytique comme un fait. Le surmoi représente la reconnaissance par Freud du fait éthique.Celui-ci se présente non plus comme un idéal qui serait régulateur d'une pratique, mais bien au contraire comme ce qui encombre le sujet au point qu'il ne sait qu'en faire, comme nécessité de répétition. Que l'éthique, loin d'être une "valeur", se présente d'abord comme une contrainte de répétition, voilà le renversement de perspective accompli par l'analyse.

Mais par ailleurs, c'est dire de plus qu'il n'y a d'autre éthique que de la pulsion. Ceci ne signifie pas simplement que la supposition d'une éthique idéale perd de ce fait tout sens, mais plus avant, que l'éthique elle-même, y compris dans ses versants idéalisants, est un fait pulsionnel. Il reste à partir de là à montrer comment l'idéalisation dans l'éthique, loin d'être une tentative de détournement du fait pulsionnel, est au contraire une des modalités décisives de son accomplissement. C'est ce qu'on tentera plus loin. Nous nous trouvons de ce fait devant un problème nouveau qui constitue une des difficultés du discours analytique: comment, à partir du fait pulsionnel, saisir la raison des antagonismes éthiques ? En particluier, si le discours analytique est une pratique, comment cette pratique travaille -t-elle l'éthique , s'il est par ailleurs clair que l'éthique analytique consiste dans son fait à s'opposer à d'autres éthiques ? Tel est le vrai sens de la neutralité analytique: de faire la place d'un autre discours sur l'éthique, que celui qui procède de l'interdit. Le discours analytique procède d'un dire-non, qui fasse place au sujet. Le mode de ce dire-non est d'abord séparation d'avec les modalités de l'interdit en tant qu'elles dominent le discours du maître, qui s'en constitue. Il y a donc contradiction entre l'effet du dire-non et la fonction de l'interdit, tel que le discours du maître s'en fonde.

Ainsi un nouveau problème est ici posé, qui est de déduire de la pulsion un effet de division des jouissances. Ce n'est pas simplement que

la jouissance, en tant qu'abolition de la chose, soit jouissance de la séparation. C'est donc de plus que cette séparation clive la jouissance elle-même, et que les jouissances ne sont opérées que de leur division. On va y revenir.

Par ailleurs notre position implique une seconde conséquence plus important encore. C'est qu'il faut démontrer dans la pulsion la structure de l'éthique. La pulsion est organe de l'éthique. Cet énoncé ne peut sembler paradoxal qu'à quiconque instantie la pulsion en fait de nature, ou en objet. Si prenant la pulsion comme il convient, i.e. comme montage pratique de l'actualisation du réel du symbolique, on remarque que la pulsion est pratique,ce paradoxe est levé. Mais ceci explique corrélativement que l'on dise que l'éthique s'ordonne d'un réel, et que c'est ce réel qui la constitue toute, dans son contournement de sa case.

Qu'est-ce donc que l'éthique ?

C'est l'opération d'un manque comme à-venir. Si dans la perspective introduite ici, on soutient que la répétition n'existe que du manque qu'elle opère comme le nouveau d'un sujet, il faut soutenir que la répétition crée le nouveau, et qu'elle le crée comme effet de vide. Mais de ce fait, la répétition est opérée comme à-venir, i.e. comme ce qui manque au réel d'un effet de coupure à y opérer. La dimension de la répétition est donc la pratique, celle d'une création d'effets à opérer, et d'où le sujet advient comme effet de vide de son acte. La pratique de la répétition est donc absolument créationniste. Non seulement elle crée ce qui n'était pas, mais de plus elle se soutient de ce qui manque au réel, et qu'elle opère dans ses déplacements. L'à-venir, ce qui manque au réel, d'un effet de vide, est la dimension principale de la répétition.

Or pour autant que cet événementdu manque est contingent, il est soumis au choix. Ou plus exactement, c'est pour autant que l'être parlant est "capable de choix" (Aristote), i.e d'opérer la création d'un effet de vide qu'il est, que cet être peut s'opérer comme le manque qu'il était,

mais qui d'une part, se trouve supposé à l'à-venir, qui d'autre part, s'opère de se soutenir de cet à-venir.

Le choix du vide, qui est le choix du parlêtre, qui est le choix du parlêtre, (au double génitif), se présente donc comme une ambiguité d'incontournable et de nécessaire. D'une part l'être parlant est confronté à l'incontournable d'un effet, qui est celui du S^{a}. Mais par ailleurs, rien ne le contraint à assumer ces effets du S^{a}, bien qu'ils soient incontournables. L'éthique répond à ce malaise, en assgnant au parlêtre les voies du choix d'un vide. Choisir le vide, c'est là le fait central de l'éthique. Ainsi, par la voie de la nécessité de l'acte, le parlêtre reprend sur soi les effets de l'incontournable de la parlerie. Mais ce serait encore en dire trop peu: c'est que la nécessité s'impose d'elle-même, come différance incontournable de l'incontournable. En sorte que l'incontournable de la division est lui-même jusqu'à un certain point la nécessité. C'est ce qui explique que l'éthique soit le réel: elle est le réel de la division par les effets du S^{a}. Chercher quels sont les effets de la division du S^{a}, les reprendre comme nécessité pour en différer l'intenable, voilà autour de quoi tourne le problème éthique, ou plutôt, son absence de problème, puisque ce choix s'impose d'abord comme incontournable. Si l'éthique est choix, il faut donc bien saisir que ceci veut dire séparation. Le choix est choix d'une séparation, i.e d'un effet de relève au réel du symbolique. Si l'éthique s'opère de formes de retranchement, c'est donc simplement parce que ces retranchements conditionnent la relève au réel du symbolique dans la particularité d'une formation éthique donnée.

La forme temporale de ce choix de la séparation, est l'à-venir, en tant que lieu de l'opération du manque comme à recréer toujours. L'éthique procède de l'à-venir parce que quelque chose n'est pas dans le réel, de l'ordre du manque. C'est dans la mesure où le vide manque au réel, que l'éthique se constitue comme pratique productive de ce manque, comme à-venir d'un sujet. Et ce manque s'opère comme choix.

Qu'est-ce donc que la pulsion, sinon ce montage pratique, qui, dans le réel, opère un vide ? La pulsion, c'est le montage pratique de la séparation du sujet.

On voudrait le montrer en tentant de cerner ce que signifie la cause de la pulsion. La pulsion se présente dans une antinomie avec le corps. Ainsi, la pulsion "scopique" est antinomique à la vision pour autant que son objet se constitue comme regard, i.e. ce qui manque à la vision. Que signifie ce retranchement ? D'abord que la pulsion est abolition du sens. C'est pour autant que dans le parcours pulsionnel, ce sens est retranché, qu'à cette place de rejet vient la cause négativée qui fait le vide de la pulsion. La pulsion négative le corps, aux lieux où celui-ci métonymise la coupure du sujet. Plus radicalement, c'est pour autant que la pulsion est opération d'un vide qu'elle crée, que ce vide, qui fait sa cause, vient à la place du corps pour y opérer l'effet de retranchement qui, à cette place, fait surgir le vide. Le regard, c'est le vide du sujet.

La pulsion n'opère pas l'événement du corps, mais au contraire son abolition, et l'événement du sujet comme abolition à la place de ce qui est ainsi détruit. C'est dans la mesure où quelque chose dans le corps est prédisposé à signifier le retranchable, que la pulsion, en tant que le manque ne peut que ressurgir comme à-venir, opère cette abolition de Sª qui fait là advenir un sujet, Ainsi l'opération de la cause pulsionnelle est-elle l'opération éthique.

Que l'on songe ici au paradoxe posé à l'éthique par la perversion. La pulsion n'est pas perversion. Mais la perversion ne se situe que d'une position de la pulsion. Qu'est-ce donc qui fait le coeur de la position perverse ? Est-ce le rejet de l'éthique, comme on le croit ? Comme le pervers lui-même cherche à le soutenir ? Il n'en est rien. La perversion est un fait éthique, en ceci que le pervers s'y constitue comme ce qui est frappé en retour de son acte. Ce que cherche le voyeur est ce qui n'est pas donné à voir. Qu'est-ce donc, sinon ce qui manque au réel ? C'est pour autant que

dans l'acte, ce quelque chose du manque est ainsi opéré, que l'acte se soutient comme jouissance. La jouissance de l'acte, c'est la rencontre avec ce qui manque au réel. i.e. avec le réel du symbolique opéré comme vide.

Le fait éthique est donc la mise en jeu d'une séparation. Le parcours de cette séparation, en tant que I- temporalité, 2- choix selon les modes du sujet, quant au corps, au désir de l'Autre, etc., est celui de la pulsion. Elle est le par cours de cette séparation. Cette séparation se structure comme division des jouissances.

Mais avant de développer ce point, il nous faut poser un autre problème.

Dans notre avancée pour situer la pulsion comme opération du Sª, nous avons été amené à donner de cette constitution une description en termes d'entrecroisement à l'Autre du symbolique, de l'homéostase du principe du plaisir. Outre les difficultés internes à cette position, nous rencontrons alors une difficulté de principe bien plus grande: sinous devons poser qu'il n'y a pas d'Autre, comment pouvons-nous poser adéquatement que la pulsion opère à partir de l'Autre comme lieu d'une réversion où elle détache un vide ? Ainsi la description de la pulsion en termes d'idéalisation est-elle inadéquate. Cette difficulté est régulatrice de la doctrine du Sª.

Il nous faut donc prendre un autre départ.

Nous dirons que la pulsion articule un effet de relève au réel du symbolique dans le battement du Sª. Ainsi, elle est bien détachement d'un vide et opération du sujet comme ce vide.

Mais, point essentiel, ce qui s'opère dans ce détachement, c'est l'abolition de l'Autre. Dans l'acte, l'Autre est barré. D'une part le sujet est relevé au Sª dans le tour fait de l'incontournable du réel du symbolique, tandis que l'Autre en tant que supposition est aboli par cette division. Ce n'est de ce que l'Autre existerait que le sujet jouit, mais au contraire de ce qu'il est, dans l'opération du Sª, aboli. La jouissance

n'est jouissance de l'Autre qu'autant que l'Autre y est détruit. L'acte est abolition de l'Autre, et jouir d'un détachement relevant.

Le mouvement de la jouissance est donc double. D'une part l'Autre est supposé au désir. Et dans cette supposition, le sujet jouit de s'opérer comme le vide qui est au coeur de l'Autre. A ce titre, la jouissanc garde une dimension de supposition: c'est de l'abolition par quoi le sujet se fait vide en venant à la place du vide, qu'il jouit, mais peut-être pas tant de l'abolition, que de la supposition de soustraction au désir de l'Autre. -Mais par ailleurs, ce qui est en cause dans une telle opération, c'est au contraire que, venant au lieu de vide à quoi il se relève comme désir de désir, le sujet s'effectue de l'abolition de l'Autre. L'Autre comme supposition est aboli dans l'acte où le sujet s'opère, pour autant que dans cet acte, le sujet jouit de l'effet de négation en quoi consiste sa faille opérée, i.e de sa soustration comme désirant. Le sujet jouit d'une éternisation sans cause, laquelle n'est que la structure d'une faille. Et que l'Autre soit opéré comme barré, dans l'énonciation de son inexistence, est la face d'outrepassement que cette jouissance implique.

C'est la jouissance de la rencontre. Ce qui s'opère dans la rencontre, c'est que l'Autre n'existe pas. De ce fait laissant le sujet dans le retour de son opération, seul dans la relève, jouir de cette relève au vide qu'il devient dans ce parcours. Le sujet dans la rencontre, reçoit tout au double, i.e. est relevé et opéré comme effet de vide pour autant que l'Autre s'y faille, d'y faire défaut. La rencontre est rencontre avec le manque de l'Autre, -mais de ce fait, opération du sujet comme venir en place de ce manque. Le sujet jouit de cette abolition qui le transit, et le laisse dans la nécessité de l'acte comme opération du vide.

Ainsi que le parcours de la pulsion implique une réversion opérant la faille du sujet dans le retour, devient moins énigmatique. Pouvons-nous dire que l'Autre soit le nouveau sujet qui conditionne un tel venir au vide? Le sujet comme événement d'un effet de vide, est-il conditionné par le désir de l'Autre ? Il n'en est ainsi que pour autant que le désir de l'Autre est aboli comme supposition dans ce parcours. C'est bien dans la mesure où il

n'y a pas de désir de l'Autre, que le sujet est opéré comme effet de vide. Bref le sujet s'opère de désupposer l'Autre du S^a.

Comment alors penser la nouveauté du sujet dans le retour, dans son lien avec le manque de l'Autre, avec le fait qu'il n'y a pas d'Autre ?

La chose s'annonce d'une ressource difficile à cerner. Le nouveau, c'est le manque à la rencontre. L'Autre, en tant que, dans la rencontre, il se barre, fait l'occasion de ce manque. Le désir de l'Autre n'est donc supposable qu'à ce titre d'être du manque qu'il creuse en-deçà, pour autant qu'il laisse là le sujet opéré du vide. Le désir de l'Autre est l'occasion du vide, -par quoi l'Autre s'abolit. Ce désir n'est que la condition d'un tel effet de vide, d'une telle opération d'abolition de l'Autre. Peut-on s'en tenir là ? Il y a plus sans doute, et en particulier ceci: si l'opération du se-faire/qui porte le sujet dans l'acte est contingente, et liée à la nomination qui permet de dire, on peut poser que le désir de l'Autre est la condition qui permet qu'un tel événement advienne. Or il ne l'advient que de la nomination à quoi le désir de l'Autre répond: dans ce désir, une nomination est en jeu qui permet l'opération du S^a. A quelle condition, pourquoi l'incidence d'une telle nomination au coeur de ce désir ainsi supposé, c'est ce qui reste à éclairer.

Nous ne devons pas dire qu'il y a un désir de l'Autre. Mais qu'à l'occasion du surgissement d'un tel supposé, un effet de faille est opéré qui permet au sujet de s'abolir, moyennant l'inexistence de l'Autre. Le désir de l'Autre est la condition de l'Abolition parce que l'Autre n'est pas. La question reste cependant énigme de savoir pourquoi un tel supposé est ce qui permet l'opération de la faille ?

Quoiqu'il en soit, la réversion de la pulsion prend pour nous un autre sens, à partir d'une telle position de l'Autre.

3-LA RÊVERSION DANS L'AUTRE.

Pourquoi le parcours de la pulsion est-il exigible à l'événement d'un effet de sujet ? Pourquoi devons-nous penser que cette effectuation

ne puisse s'opérer que d'un "nouveau sujet", qui serait l'Autre d'abord, mais comme barré ? Autrement dit quelle nécessité constituante fait que le sujet n'advient que de l'Autre, si par ailleurs il n'y a pas d'Autre ? Voici le chemin qu'il nous faut frayer.

Ce que la pulsion opère est l'entour d'un vide qu'elle crée dans le dire-non. Dans ce mouvement, le Sª dans son battement a opéré une faille qui est négation, création d'un vide dans ce contour du Sª. La pulsion est le montage qui actualise le jeu du Sª en tant qu'il tient au réel. Et ce que ce contour opère, est le vide d'un effet de sujet.

Il est donc vain de demander pourquoi la pulsion opère un sujet: elle est de sa définition même, cette opération. Simplement, particularisée selon les modalités du réel où le sujet advient selon: le réel du symbolique, le désir dans sa cause, le corps comme lieu où se métonymise l'impossible du sujet, etc.. La pulsion est lieu d'événement d'un sujet parce qu'elle est opération d'une faille.

Reste à expliquer le mode de cette opération. Le parcours qui porte le sujet dans l'acte à se faire le vide qu'il était, n'est en effet pas simple. Si l'opération Sª est création, la question se pose de savoir ce qu'une telle création suppose dans son parcours, à opérer ce vide, mais de plus elle exige que soit dit quel est le principe d'où la création peut advenir, quand bien même ce serait pour opérer le vide. Car l'opération du vide est le plus difficile à dire.

Nous nous trouvons ainsi devant une aporie qui fait que dans l'acte, l'Autre est supposé comme désir, tandis que d'autre part, il nous faut tenir que le parcours de l'acte, c'est l'énonciation de son inexistence, et de ce fait la production du vide, qui sont opérées. Il nous faut résoudre cette aporie.

Mais ici il nous faut remarquer pour cela la manière dont une aporie théorique est mise en jeu dans l'analyse. Une aporie peut fort bien n'exister que d'être résoluble dans la pratique seule. Une théorie n'est pas

faite pour résoudre les contradictions de la pratique, mais au contraire pour leur donner cours. Certaines contradictions, que la théorie ne peut pas résoudre, c'est la pratique seule qui peut les trancher. La théorie est faite pour éclairer ce qui manque au réel, et pour permettre que de ce fait la pratique prenne la suite de ce manque, pour en travailler la difficulté.

Or l'aporie exposée plus haut, c'est effectivement la pratique seule qui la tranche, puisqu'elle n'est rien d'autre que l'exposition du parcours du transfert. Le transfert s'articule comme la pratique qui, de la supposition de l'Autre, mène le sujet à s'opérer comme effet de vide.

La question qui se pose alors est de savoir pourquoi la supposition de l'Autre est nécessaire au transfert (ou au parcours de la pulsion). Elle dépasse ce qu'on veut en dire ici, qu'il faut donc resserrer sous une forme simplement assertorique.

Si le propre du Sª est l'outrepassement transfinitisant de la Chose qui, l'abolissant, la relève à l'éternisé de l'Idée; si d'autre part la pulsion est problématisante; -il faut dire que la pulsion anticipe l'opération du vide dans la supposition de l'Autre. L'Autre, tenu pour Autre réalité du réel du symbolique, est l'opération d'Idéal qui, posé comme limite, permet que, de son dire-non, le venir à la place du sujet s'opère par ceci que le transfert puisse rejoindre dans sa nécessité créatrice, le lieu de manque qu'il produit, et dont l'Autre anticipe la réalisation. S'il n'est d'opération du vide qu'en acte, i.e. pour autant que produit effectivement, si le vide se crée, il est nécessaire à la mise en jeu du sujet dans ce parcours qu'une limite transfinitisante anticipe sur cette création afin que le sujet puisse s'y engager selon la loi de la passion, qui est celle du désir de dormir. La passion est la nuée de méconnaissance qui, de son tourbillon, crée la place du vide qu'elle est, et sans la quelle ce vide n'aurait pas eu lieu.

Par ailleurs, la nécessité de l'Idée supposée régler l'acte, ou

229

le parcours de la pulsion, trouve son effet de venir à la place de l'absence de raison du vide. Or le vide toujours se particularise d'un dire-non en quoi consiste le sujet. C'est en effet que le sujet n'existe que de dire-non au sans-raison de la division du S^a, et l'Idée, en tant qu'arrêt posé aux effets de vide (pour autant qu'elle leur assigne une limite), permet que ce contour du vide soit particularisé.

Il est donc nécessaire de décrire le parcours du transfert de deux temps battants, dont l'effectuation d'une part se fait sur le mode d'un retour, dont d'autre part le résultat est le sujet comme opéré dans l'acte.

Ceci suggère que le parcours de la pulsion (i.e. ce contour fait du vide dans l'Autre problématique), soit articulé comme temps du transfert. Le parcours pulsionnel est articulé comme transfert, alternance battante de suppositions idéales de limites et désupposition d'acte par quoi le sujet s'effectue de venir à la place du vide que le retour détache.

Au premier temps de ce mouvement, anticipation de l'effectuation du sujet dans l'Autre. L'Autre est le lieu des suppositions des anticipations de S^a constitutives de l'ouverture de l'Acte. Pour autant que l'acte opère un sujet comme divisé du S^a, il est nécessité par là que l'acte soit ouvert à partir d'un effet d'avancée (proairesis). Il n'est d'acte possible que d'un lieu d'Un idéal qui anticipe sur l'acte comme possible. Le transfert désigne l'implication actuante du sujet dans la production de cette supposition idéale. L'acte se soutient d'une inscription de S^a qui le représente comme possible, ou champ de possibilité. La question que posent Kant et Descartes, selon les deux problèmes du transcendantal et de l'ordre des raisons, c'est de savoir ce qu'est la méthode. L'acte est anticipé comme méthode. Celle-ci signifie qu'il n'est d'opération d'un sujet que d'un lieu d'anticipation sur toute réalisation. Mais ce qui est plus important, c'est que cette méthode se constitue de deux versants corrélatifs: autonomie ou relève, et rejet du réel comme impossible. L'ouverture de l'acte se défi-

nit d'être forclusive par ceci que cette position d'outrepassement de l'Un d'une supposition, constitue le sujet comme rejet d'un tel effet, en ceci que plus rien n'est pour lui abordable du réel que selon les voies du Sª, i.e. sous son double aspect: -du réel à retrouver comme impossible, -de la relève au réel du symbolique constituante de sa dit-mension propre. Cette relève au réel du symbolique, est le vrai sens de la forclusivité de Sª: que l'être parlant ne veuille rien savoir, si ce n'est de la jouissance et de l'acte du dire.

La nécessité de supposition (dont la raison reste ici encore énigme), ne trouve donc son incidence et son existence que de l'acte qu'elle anticipe (2). Loin que l'on puisse penser le registre de la supposition comme celui d'une toutification qui ferait obstacle à l'acte, on doit au contraire souligner que cette position d'Un n'existe qu'en vue de l'acte. Mais le problème que pose l'analyse est de savoir pourquoi cet "usage pratique" de la supposition du transfert reste voilé, tandis que le réel qui s'en constitue comme effet reste passé sous silence.

Ce que l'analyse constitue sous le nom du transfert, et de sa structure Sª, i.e. la supposition, c'est la question des incidences pratiques de la position d'idéalité outrepassante de l'acte.

On peut supposer que la raison d'un tel voilement, c'est que la détermination du sujet par les effets du Sª restent rejetés. Or la constitution pratique de la supposition de Sª n'est opérante que de l'acte du dire. C'est pour autant que le sujet s'opère du dire, que la supposition de Sª peut être constituée comme avancée anticipant sur l'acte. Il faut donc ici distinguer plusieurs aspects de la chaîne des raisons qui expliquent la structure de la supposition:

-C'est pour autant que le sujet est divisé du Sª qu'il s'opère dans l'acte du dire.

(I) Ce sur quoi a insisté J.D.Nasio dans une série d'exposés sur le sujet supposé savoir, et autres thèmes connexes (I975).

Mais ceci ne se confond pas avec l'anticipation supposante qui conditionne cet acte, et qui ne s'opère que de désupposer.

De ceci, on entrevoit un important déplacement possible de la question de la supposition. On a accoutumé de penser que le mouvement du transfert consisterait à supposer à l'Autre la Chose qui serait cause du désir, cette supposition anticipant évidemment sur une réalisation impossible de rien de tel. On se retrouve alors devant le très difficile problème d'avoir à rendre raison de ce savoir d'avant toute chose. C'est aussi bien là la question de l'ICS au sens de Freud.

Renversons cette perspective et proposons: le transfert est création de S^a. Dès lors il existe bien une supposition, dont l'Autre donne la forme moyenne. Mais est-on bien sûr que ce qui se suppose soit un savoir anticipé comme déjà là ? Et si plutôt la supposition ne supposait rien si ce n'est un réel à obtenir ? Alors la production de S^a du transfert, plutôt que d'accentuer en impasse son versant de position d'un Autre, on en accentuerait ce qu'elle est de création. Certes, le savoir du transfert crée l'Autre. Mais il ne le crée que comme construction d'où opérer l'acte du vide. Il n'est alors plus nécessaire ni de penser que le savoir de la supposition soit supposé là, ni de dire qu'il y a un savoir Ics.

Si l'on souhaite réduire l'hypothèse du savoir Ics (pour des raisons à éclairer ailleurs), il est possible d'avancer que la création S^a du transfert est l'opération de S^a qui n'accomplit sa supposition dans l'Autre que d'en opérer le vide qu'une telle supposition produit.

Ce vide est dans la construction, nommable comme désir, mais pour autant que l'Autre est le lieu des suppositions, il est de ce fait versé au compte de l'Autre, en sorte que le désir de ce lieu de manque est dans la supposition opéré comme désir de l'Autre.

Si le premier temps de l'opération du parcours pulsionnel (ou de la mise en acte du transfert) est la nécessité de supposition (où le terme de: nécessité indique ce qu'elle doit à la nomination du père), seconde est

l'effectuation du sujet dans le retour de cette opération.

Ce qui dans la supposition est articulé comme désir de l'Autre, lieu de manque du supposé, production d'un vide, -ce que c'était, cela, le sujet vient à sa place, il se fait ce vide lui-même. Moyennant quoi il s'opère comme désir de désir, dans une relève à l'Autre réalité de ce vide opéré. Le sujet est le vide de l'acte du dire, que la supposition contournait. Mais pour autant qu'ainsi le sujet est soustrait à toute réalité, c'est dans la souffrance qu'il est ainsi opéré, puisque cette opération est la coupure qui le retranche en le faisant insister comme être de manque. La surprise qui modalise ce retour, n'a pas d'autre sens enfin que de signifier le sujet comme effet de vide dans le manque à la rencontre ainsi opéré.

Pourquoi ce temps second de l'opération de la pulsion est-il opéré comme réversion au sujet ? Il est difficile de le dire. La raison clé en est sans doute que le vide n'est opérable que comme contour du Sª. -Mais cette métaphore du contour, qu'indique-t-elle sinon la nécessité de métaphore ? C'est pour autant que le vide du réel du symbolique est ce qui existe au monde comme réalité, que la nécessité de métaphore s'y produit comme métaphore du tour, de ce qui creuserait un vide propre à recevoir.

Mais la nécessité de la modalisation comme retour a d'autres raisons, si c'est que le sujet vient à la place de ce vide. Ce vide qu'il est, et qui fait sa seule consistance, n'était pas. Mais il semble qu'il y ait nécessité que le sujet anticipe le lieu où être relevé comme le C'était de son opération. Telle est la dimension subjective du retour, qui le fait retrouvaille: re-tour du vide, dans la promesse accomplie.

4- LA DIVISION DES JOUISSANCES.

Si nous devons penser que la pulsion est l'opération du sujet comme effet de vide, parcours selon le "choix" qui mène le sujet à advenir comme tel dans l'acte du dire, -il nous faut penser que la jouissance est séparation.

Qu'est-ce donc que se séparer ? Cette question n'est pas abordable directement, et ne s'offre d'abord à nous que dans le choix qui fait que, plus d'un discours existant, ce qui caractérise ces discours, c'est le mode de séparation que le sujet y soutient. Ceci ne veut cependant pas dire que les discours existants soient contingents: ils mettent en jeu certains effets de structure, et leur contingence n'est que secondaire.

Pour en saisir l'articulation structurale décisive: il nous faut nous rapporter à ceci que la jouissance est destruction de la chose. De ce fait, le sujet se situe dans la jouissance comme ce qui se sépare, de se relever à l'Autre réalité où il s'opère comme désir de désir. Mais pour autant que cette relève est faite au réel du symbolique, elle n'advient que selon l'acte en tant qu'il est acte de la parole.

Il n'est pas de discours qui ne s'articule dans sa pratique, d'une structure. Mais dans la mesure de la contingence de l'acte du dire d'une part, de l'autre dans celle de la difficulté inhérente à la parole, et dont la perlaboration donnerait une idée, il faut soutenir que c'est à en manquer le jeu que le lien social s'articule. Le lien social, i.e. le discours du maître, semble bien se fonder du manquement de l'acte du dire. Qu'il ne produit que selon la voie du moindre effet: juste assez de S^a pour que la fonction de la parole n'ait pas à survenir. Mais ce qui nous importe ici n'est pas de situer les effets de lien social du rapport à la jouissance. Seulement de désigner à partir d'eux les lignes de clivage qui divisent la jouissance à partir du fait premier de la séparation.

L'absence de l'acte du dire trouve sa conséquence dans ceci que la séparation du sujet se trouve virer à la jouissance du corps, dont l'objet (a) donne la forme la plus adéquate. Ou plus exactement, et pour mieux situer le problème, le fait que la séparation soit l'opération abolissante du sujet a pour conséquence que cette séparation s'opère d'avec le corps, et relève à l'Autre réalité, celle qui de tous temps fut nommée sagesse. La séparation du corps, soit le refus éternisant qui relève le sujet à l'ordre propre du symbole, est le clivage principal de la jouissance.

Mais ce clivage principal est-il ainsi adéquatement situé, c'est ce qui fait l'enjeu de la question de savoir s'il y a jouissance dominante. Or tel semble bien être le cas. Mais cette jouissance dominante est-elle celle du corps, c'est le noeud difficile à éclairer.

Il apparaît plus nécessaire de situer d'abord les effets de la séparation dans la jouissance.

Le mouvement principal en est la relève au Sª. Ce qui du corps est métaphoriquement passible de porter la coupure, est élevé au Sª comme Sª de la jouissance comme relève. D'une manière éminente et dont on n'a pas à rendre compte ici, le phallus est l'opération principale d'une telle relève. Dans la jouissance phallique, le nouement du corps à la jouissance comme séparation s'opère, tandis que le corps, aboli comme tel, se divise d'une part, en jouissance du corps, et par ailleurs en réel, comme lieu où opérer l'abolition relevante.

Le privilège de la jouissance phallique est ainsi de nouer le corps à la jouissance comme relève. Mais dans la mesure où cette jouissance phallique fait l'Un de la nécessité de la parole, il semble qu'elle s'oublie dans la jouissance du corps.

Ce qu'il faudrait expliquer est ce difficile problème: pourquoi la jouissance phallique, qui constitue le mouvement premier de la séparation, devient-elle de nécessité la jouissance où s'oublie la séparation ?

Ce fait crucial a une conséquence. C'est que la jouissance phallique glisse sans cesse sur le versant de l'oubli que représente la jouissance du corps. La jouissance du corps donne ainsi la figure du maître. Le maître est celui qui, de la séparation dans l'acte du dire, ne veut rien savoir. Ainsi la jouissance du corps (en tant que signifiant le refus de la séparation) devient-elle la métaphore principale d'une jouissance dominante, comme réplique et fermeture de la jouissance phallique, tandis que celle-ci laisse à oublier dans le rejet ce qu'elle constitue d'acte du dire.

Mais par là ce que l'acte du dire opère, ressurgit ailleurs. Ainsi une nécessité semble faire que la jouissance comme séparation ressurgisse comme le rejeté d'une jouissance dominante que la fonction phallique représente. L'acte du dire, que pourtant la jouissance phallique constitue, y est secondairement voilé par sa dominance, et la séparation de la jouissance reparaît ailleurs, sous la métaphore du rejeté de cet acte. Telle est l'Autre jouissance.

Autre est toute jouissance. Ainsi si l'Autre réalité désigne l'opération du dire-non, ce mouvement est opération d'Autre chose comme retranché, comme jouissance. Mais pour autant que l'effet de séparation de la jouissance phallique s'oublie dans la jouissance du corps, cette séparation reparaît comme Autre de cette jouissance phallique. La séparation en vient ainsi à se particulariser comme choix dans la jouissance.

Ce choix est celui de l'acte du dire. L'Autre jouissance est celle de l'acte de parole, de la parole en tant qu'elle fait acte. Il faut ici prendre garde. On est en effet porté à supposer que si la jouissance phallique est dominante, son Autre ne saurait être que supposé: ainsi la jouissance de l'Autre serait simple supposition d'une jouissance absolue hors des effets du Sª.

Il n'en est rien: la jouissance de l'Autre n'est pas absolue; elle est simplement la séparation de la jouissance phallique. Pour autant que la jouissance phallique laisse ignorer ce qui fait sa ressource de Sª, cette jouissance des effets du Sª dans l'acte de dire doit reparaître ailleurs comme Autre. La jouissance comme relève et séparation prend appui sur la jouissance phallique pour en dire sa séparation. Mais cette séparation est celle du dire. Et au bout du compte du dire-non.

Ici se résout le mystère qui fait s'incarner cette jouissance de l'Autre dans la position d'une femme. Il n'y a nul lieu de supposer une jouissance féminine. Mais une femme se trouve avoir quelque privilège à incarner la jouissance de l'Autre en ceci que, la mascarade la privant du

signe de l'avoir phallique, elle se trouve ainsi portée à faire valoir plus haut la nécessité de la parole. Ceci sous une triple espèce: du père comme dire-non, de l'enfant comme parole à venir, d'une femme en tant qu'exigeant la relève de cet égarement à quoi l'absence du manque la vouerait. D'où pour elle, nécessité de la parole, précisément comme séparation.

Mais ici se devine que le jeu de la séparation porte une plus large équivoque, puisque la castration comme dire-non peut aussi bien l'incarner. Le père est celui qui dit non, et de ce fait donne à entendre la séparation.

Ainsi le rapport entre jouissance phallique et jouissance de l'Autre n'est-il pas simple: ce qui est en jeu, c'est la séparation du sujet sous ses divers modes. Mais si la jouissance phallique y fait fonction d'une dominance peut-être nécessaire, dès lors le lieu de la jouissance du dire est ailleurs, comme opposition à celle-là.

L'ordre de la sagesse a de tout temps désigné la jouissance de la séparation d'avec l'ordre du corps. C'est ainsi que cette sagesse est d'abord affine avec cette jouissance de l'Autre comme jouissance du dire.

5- LA JOUISSANCE DU DIRE.

Qu'est-ce donc que jouir du dire si c'est jouissance de l'Autre ?

En un premier sens la jouissance de l'Autre est donc celle de la séparation dans l'Hétéros; soit de la relève comme ex-ception.

Mais nous nous trouvons ici devoir éclairer à nouveau une impasse: si l'Autre n'existe pas, quel sens y a-t-il à parler de jouissance de l'Autre ?

Or dans la mesure où dans l'analyse, l'acte du dire inscrit l'inexistence du rapport sexuel, n'y a-t-il pas là quoi qui ressemble au jouir de l'Autre, au génitif objectif ? Ne devons-nous pas penser que si l'amour inscrit un temps l'inexistence de rapport sexuel, le jouir de l'Autre serait cette jouissance de l'amour ?

Un doit donc poser qu'il n'en est rien. La jouissance de l'Autre, est jouir de la séparation. Elle est jouissance du dire, mais pour autant que dans la rencontre, l'Autre est barré: inexistant. Ainsi elle est opération du sujet dans la séparation, mais comme abolition de l'Autre. Ce dont il est joui, c'est précisément de ce que l'Autre ne sait pas. Mais par là que le dire-non s'opère comme séparation.

Le jouir du dire ne rejoint pas l'Autre: il le désuppose, l'abolit. Il fait le tour du vide que devient le sujet. Certes, il produit le sujet comme nouveau, mais ce nouveau est un nouvel effet de vide. Dans le jouir du dire, l'événement du nouveau veut dire que le sujet se destine pour la mort, pour la relève à l'éternisation du sujet. Le dire ne s'adresse pas à quelqu'un, mais c'est au contraire de ne s'adresser qu'à plus-personne qu'il s'opère. Le dire ne joue que comme abolition de l'Autre. C'est pour autant que dansla mesure de ce dire, une place de pur vide sans écho d'aucun Autre est frayée, qu'un tel acte a lieu. Cet acte est dire en ce que l'approche de l'intenable du réel a été opéré, au singulier d'un tel événement. Qui toujours fait exception, dans sa nécessité.

6- DEUX AJOUTS SUR LA DIVISION DES ÈTHIQUES.

Quant à l'éthique, l'analyse est prise dans un certains décours:

Si nous supposons que l'analyse est une généalogie de l'éthique, ce à quoi il est possible de rêver à partir de Nietzsche, nous aboutissons selon ce parcours à ce qui constitue le terme de tout parcours généalogique: poser que le fait éthique est issu d'un réel qui de quelque façon serait absolument coupé de tout fonds éthique. Ce mouvement, constitutif de la volonté de généalogie, est à l'oeuvre de Spinoza à Deleuze, dans toute perspective supposée matérialiste sur l'éthique. Ainsi chez Freud, la pulsion donnerait le soubassement réel de l'idéalisation.

-Mais en ce point, Freud ne lâche pas une certaine corde, dont Moïse -témoigne étonnamment: c'est que si nous cherchons à saisir l'origine

du fait éthique, il nous faut le penser comme meurtre du père. -Rien là qui évoque aucune éthique... Or l'étrangeté de la démarche de Freud consiste à faire revenir comme retour du refoulé le souvenir du meurtre. -Mais pourquoi donc le meurtre aurait-il dû être oublié, s'il était an-éthique ? Ainsi Freud est-il amené à réintroduire l'éthique, sinon au principe même qui l'ordonnerait, du moins dans ce qui la conditionne comme insistance. Mais plus avant encore une régression est par lui opérée:

-Les interdits érigés par les fils ne font qu'accomplir la volonté du père fût-ce contre lui. Outre qu'on ne voit pas d'où serait venue aux fils l'idée de faire-cesse à l'état de nature, l'éthique est ainsi l'opéré nécessaire de cette généalogie. D'où par un renversement, la question de savoir en quoi la généalogie nous délivrerait de la Loi ? Mais n'est-il pas clair que telle n'est pas l'intention de Freud ? Mais quoi de celle de Nietzsche ? (I).

(I)Autrement dit la jouissance du père est le scandale fondateur de l'éthique: jouissance an-éthique par excellence. C'est précisément de là que se justifie la belle protestation qui, arguant de cet intolérable, croit devoir justifier son meurtre -pour prendre cette même place: n'est-il pas éthique entre tout d'éliminer un tel -imposteur ? Par quoi il apparaît que l'éthique se justifie de ce que celui qui tient ce discours mettrait fin à l'imposture. -Mais pourvenir à la même place. Par quoi se démontre assez le fond de crapulerie inhérent à toute position éthique: la bonne intention s'assurant de la mauvaise. Il apparaît ainsi que toute tentative généalogique vise à fonder la crapulerie du sujet au nom de l'imposture que la généalogie met à jour dans la jouissance scandaleuse du père.

C'est bien là ce qui fait la fascination de Nietzsche, qui lui, avoue ses fins: qu'au bout de la généalogie, il n'y ait rien de plus que le coup de force d'un Maître, -n'est-ce pas là l'épatant ? La fascination de Nietzsche pour le Maître, n'est rien de plus que le mode particulier de sa fondation éthique. Qui ne peut s'avouer avec tant d'impudence que de la position subjective de Nietzsche! la psychose.

-Comment s'étonner dans ces conditions de ce que la méthode généalogique attire à ce point tout ce qu'il y a de crapulerie dans tout sujet qui se respecte ?

Ajoutons bien sûr que répression n'est pas refoulement. Et qu'on ne voit pas comment déduire celui-ci d'aucune répression, quand il est tout à fait clair (c'est bien le but de Freud), que le refoulement n'existe que d'un certain satisfaire-à que Freud n'hésite pas à nommer comme celui du père. Le refoulement satisfait à la loi du père: il assure la jouissance du sujet, à la différence de la répression, qui ne peut tout au plus que la rencontrer.

Que la généalogie freudienne soit dès lors tout à fait clivée de celle de Nietzsche, voilà qui est clair, puisqu'elle ne procède à bien y regarder de rien d'autre que de nous assurer de l'amour du père. Etrange désir de celui qui se dévoue à être tué! N'est-ce pas là l'énigme insoluble du seul désir qui soit imputable au père: la volonté de mort où s'enracine la question du fils, avec son amour ? Que Socrate meure pour que la cité survive, prend alors un autre sens que d'abnégation, puisque la question qui se pose est celle de sa volonté de séparation.

Ces préliminaires n'ont de sens que d'amener ce qui suit: La perspective analytique sur l'éthique est prise dans un cercle nécessaire. Si au principe de l'éthique est la pulsion, inversement il se passe sous silence ceci de plus voilé, que ce principe est déjà de l'ordre de l'éthique. On pourrait alors objecter le cercle des raisons.

Mais cette objection cesse pour qui veut bien ainsi raisonner:

Que l'analyse cherche ce qui fait l'éthique, n'empêche pas que l'éthique soit un fait. Il y a un réel propre de l'éthique, qui ne se laisse réduire par aucune généalogie. L'éthique n'est pas de l'ordre de l'idéal, mais de l'incontournable: réelle.

Il serait donc tout à fait inadéquat d'interroger si l'analyse veut une éthique, sur le principe des concepts qu'elle met en jeu. Il faut inversement dire, et selon deux ordres de raisons distincts:

-Que l'analyse est une position éthique,

-Mais que les faits qu'elle articule sont du réel de l'éthique.

Ainsi de la fonction phallique. Ce n'est pas seulement que l'éthique ait à prendre en compte l'existence de cette fonction. Plus radicalement, le phallus est l'origine de l'éthique. Une éthique s'actualise en organes, qui n'ont de consistance que de leur existence au manque qu'est l'être parlant. Le phallus n'est donc pas quelque chose: il est son opération. Et cette opération est celle d'un vide existant comme répétition créatrice.

Ceci toutefois ne se clôt pas si simplement, que nous n'ayons à affronter alors le problème leibnizien des incomppssibles: si l'éthique est agencement au vide, toutes créations y sont-elles compatibles, voire adéquates ?

Le problème éthique n'a jamais existé que de là: du fait d'un choix incontournable, d'une presse du sujet dans l'incontournable de sa division, telle qu'il y ait adéquation de ce qui se répète à opérer un vide qui en relève les effets.

Ainsi non seulement l'éthique procède de la division, mais elle est elle-même divisée dans le choix. Et ce choix reste un choix forcé. Il convient de souligner que cette division de l'éthique n'est pas moins réelle que le fait qu'elle procède de la division.

Ceci ouvre alors à une série de problèmes nécessités ici.

-Si la division dans l'éthique est réelle, quoi va donc y faire choix ? D'où la nécessité d'introduire le terme de discours. L'éthique est relative au discours, qui est lui-même une éthique en acte. Mais ceci souligne que, si l'éthique est réelle, le sujet est pris dans une éthique, avant tout choix pensable. De ce fait voué à l'articuler au mieux, en suivant sa conséquence.

Plus déterminante est toutefois une autre question: toute éthique en vaut-elle une autre ? On aura compris que cette question procédant elle-même déjà de l'éthique, est insensée. Mais il n'est que plus remarquable qu'elle ait été tranchée: l'éthique vaut pour autant qu'elle vaut. La pratique se constitue ainsi comme champ de valeurs. Mais cette valeur est ré-

elle: et il s'agit de savoir pourquoi ce réel nous est donné par l'accumulation de la plus-value. Celle-ci est le réel de l'éthique.

Ceci n'est naturellement pas sans un certain forçage qui ne veut que questionner ainsi: pourquoi le choix dans l'éthique a-t-il été historialement tranché comme le fait du Maître ? Autrement dit, pourquoi s'institue-t-il, de la nécessité de division dans l'éthique, une éthique dominante i.e. l'accumulation de la plus-value comme mieux-valoir pour l'être parlant? Si nous devons penser qu'il y a là un fait de structure qui ne soit pas d'histoire, quel est-il ?

Que la plus-value soit bien comme telle une fonction éthique (au snes où l'éthique, c'est le réel), se désigne assez dans ceci qu'elle autorise à dormir. Il y a une éthique dominante.

Ce fait crucial, d'une éthique dominante, qui est pour tout sujet celle du mieux-valoir, voilà ce qui est à interroger. Qu'est-ce qui, dans le fait du Maître, est adéquat à produire l'être parlant comme désir ? Ou à y faire obstacle ?

Il nous faut ici suspendre cette question pour remarquer qu'il y a d'autres éthiques. Le fait que l'éthique soit séparation se particularise dans l'existence d'une éthique de la séparation. Cette séparation se fait d'avec l'éthique dominante.

Mais leur entretissage est loin d'être simple, si l'on veut bien penser qu'une éthique particulière ne fait que particulariser un versant de l'éthique dans le choix forcé à quoi condamne l'insistance des discours.

L'éthique en tant qu'elle procède de la séparation, trouve sa forme la plus absolue dans la religion. C'est dire qu'elle est un obstacle de fait au lien social, ce qu'on dira ailleurs. Mais encore, le lien qu'elle produit se nomme sagesse par delà les biens.

L' éthique de l'analyse tente de faire advenir le sujet comme désir relevé à cet effet de vide qu'opère l'acte du dire, selon les chemins de la passion.

Quoi donc de l'éthique dominante ? Elle fait le lien social. Partons de ceci que, si l'être parlant ne se relève de l'incontournable de sa division que dans l'événement d'un dire-non contingent, la rareté de ce dire-non prolonge le désir de dormir.

Le fait du Maître en somme, quel est-il donc, sinon qu'un au moins ose donner dela voix ? Le fait de l'accumulation du S^{a} qui constitue le discours du maître, veut donc dire que l'être parlant ne se tient au lien social qu'à la mesure de sa démission à risquer un dire-non. -Et au reste comment l'inventerait-il, s'il ne s'invente pas de soi-même, mais exige transmission ? Le Maître est celui qui s'autorise du dire-non pour ériger l'interdit qui prolonge en imposture l'égarement du parlêtre.

Il apparaît que le lien social n'existe que du refus du dire-non: c'est la définition de la forclusion.

Mais le dire, même rejeté, ne se laisse pas oublier si aisément: qu'un être parlant existe suffit à faire insistance de son malaise. La religion est la pratique où se recueille le moindre dire-non à quoi le parlêtre ne saurait ne pas se dévouer. C'est en quoi elle fait obstacle au lien social, fait peu aperçu. Mais c'est justement là le principe de son insistance. La religion n'existe que pour autant que le parlêtre néammoins, ne saurait ne pas inventer le vide. C'est pourquoi le lien d'un homme et d'une femme est de tout temps dit sacré: parce que dans ce lien, s'opère quelque vide qui est précisément le dire-non à quoi un sujet peut dans le particulier souscrire. Qu'il y ait quelque chose comme un Nom duPère qui ne soit pas l'imposture de tout Maître, voilà le principe du religieux.

Naturellement, nous souhaitons d'autres pratiques. Que d'autres dire-non adviennent, qui opèrent le parlêtre plus adéquatement, à un moindre rejet, est ce qui insiste en particulier dans le discours analytique, dans ce dire-non désupposant qui laisse le parlêtre devant la nécessité du dire, en lui offrant le lieu où une telle pratique puisse être opérée, malgré sa rareté.

Que l'analyste dise-non tel est bien le sens de sa neutralité: sous-entendu au lien social. L'analyste dit-non à l'imposture du Maître. Il laisse qu'advienne dans le vide ouvert par ce dire-non, le malaise sans nom du sujet. En sorte que les voies du dire puissent à l'occasion frayer ce champ selon la mesure que leur inexistence première et les rejets qu'il affronte, lui permettent.

10/2/76.

SEPTIÈME LECON

LA NÉCESSITÉ DU RETOUR

> "La recordation (Er-innerung) est la réversion de la séparation en accès au plus vaste cercle de l'Ouvert. Qui des mortels est capable de cette remémoration provoquant le retournement ?"
>
> M.Heidegger.

I- LE TRAIT D'ESPRIT ET CE QU'IL FAILLE.

On interroge sur ce qui dans le trait d'esprit sidère.

Le sujet dans le malaise qui est le sien, n'aurait d'autre moyen de le tourner que le bien-dire. Tourner, veut donc dire ici non seulement de différer, mais plus encore, d'en avancer l'insistance dans le trope. -Mais alors, est-il certain que le malaise soit différé, et pourquoi pas plutôt opéré de ce dire ?

Quoiqu'il en soit, la structure essentielle du trait d'esprit, c'est le rire qui l'accueille dans l'Autre.Par quoi le sujet reçoit de l'Autre cette satisfaction d'être reconnu. Le trait d'esprit serait donc l'intégration au code par les moyens de l'Autre, de quoi qui y ferait nouveauté.

Mais cette théorie présente de grandes difficultés. Elle suppose en particulier que c'est la reconnaissance de l'Autre qui serait décisive de l'incidence du trait d'esprit. De plus elle suppose que ce serait l'insertion dans le code qui serait le point important. -Mais s'il en était ainsi, pourquoi y aurait-il rire ? Ce qui est du code, ne fait pas rire. Ne fait rire que ce qui surprend.

C'est donc pour autant que le trait d'esprit manque au code qu'il suscite le rire: parce qu'il est la création d'un nouveau qui, au code, échappe. Ainsi le trait d'esprit n'est pas retour au lieu d'un savoir déjà-là, il est invention d'un savoir jamais-ouï, et c'est la mesure de sa nouveauté absolue, de la différence pure qu'il crée, qui provoque le rire.

Mais alors quoi de l'Autre ? Est-ce lui qui reconnaît ? La jouissance qui revient au sujet, est-ce celle de ce satisfaire-à qui le situe dans l'Autre ?

Ce n'est pas plus certain. Si le trait d'esprit se caractérise de sa nouveauté absolue, ne serait-ce pas plutôt de ce qu'il se soustrait au code ? Et partant à l'Autre ?

La jouissance de l'esprit n'est pas dans l'insertion dans le code par le moyen de l'Autre. Elle est au contraire celle de l'abolition de l'Autre que le trait d'esprit réalise. Ce que le trait d'esprit opère, c'est la destruction de tout code, et avec lui de l'Autre. Tout trait d'esprit est une énonciation en acte de ce qu'il n'y a pas d'Autre.

Ainsi, bien loin que le bien-dire de l'esprit fasse surgir l'Autre, il l'abolit, le désuppose. Bref, le trait d'esprit comme création absolue dans lalangue comme champ de la création de l'acte de parole, -le trait d'esprit est destructionniste dans son fonds. Ce qui s'opère dans la trouvaille du bien-dire, c'est précisément l'opération d'un effet de vide, du nouveau. Ce n'est pas que là, l'Autre surgirait, voire reconnaîtrait le sujet. C'est pour autant au contraire que le sujet, dans le trait d'esprit, s'opère comme abolition, et destruction dans la relève, que d'une part l'Autre est désupposé, et que de ce fait, le sujet jouit de cette soustraction néantisante.

Le rire qui accueille le trait d'esprit, ne provient pas de la reconnaissance. Ce qui au contraire le suscite, c'est la destruction de toute reconnaissance possible. Ce rire ne fait que témoigner de la rencontre du sujet avec la destruction qui abolit toute chose: le Sª. Le rire est l'éclat d'un monde qui se brise, et dont le sujet se relève comme l'aboli, dans la relève qui le soustrait à l'Autre réalité. Le trait d'esprit dit non à tout discours constitué.

Il ne produit donc aucune insertion dans un code qui d'ailleurs n'existe pas. Si le sujet s'opère du Sª, comme le vide opéré de l'acte du

dire, quelque chose comme un code n'a aucune existence. Il n'y a de ce fait que lalangue (I), i.e. le lieu stratifié (2) des inventions de Sª qui ont, dans une histoire particulière, marqué les acte de dire créant le vide de ce qui constitue ainsi une communauté. Lalangue exclut l'existence d'un code, voire d'une logique. Elle est le résidu des effets de nouveau par quoi des sujets s'opérèrent comme vide. En ceci conforme à la structure du fait de culture, qui est d'opérer de tels effets de vide. Lalangue est production au coup par coup de tels effets de vide, dans leur contingence productive. C'est parce que l'être parlant est effet de création, que rien ne l'attendait par avance d'une logique qui l'accueillerait. On montrera ailleurs que cette conception doit prévaloir dans la logique elle-même, et que la structure formelle de la logique ne peut être définie que selon des raisons essentiellement pratiques (au sens où on a soutenu ce terme ici). Le métalangage, l'identité de l'écriture, l'exclusion de la contradiction, etc., autant de fonctions pratiques dont le lieu d'ordonnancement sera à décrire (3).

Dès lors de tout ceci ne devons-nous pas déduire un renversement de perspective sur le problème de l'existence de l'Autre, et de la dimension de la reconnaissance ? Si l'Autre n'existe pas, il ne saurait y avoir nulle reconnaissance. Ou bien alors, que faut-il entendre par là ? De <u>quoi</u> sinon de qui, y a-t-il reconnaissance ?

Mais alors quelle est donc l'incidence de l'Autre dans l'acte du dire ? Si nous devons devant le fait du transfert, prendre acte de cette position de l'Autre en quoi il consiste, comment en réduirel'incidence,

---

(I) Cf. les travaux de J.A.Miller et J.C.Milner dans Ornicar? .

(2) Je veux dire au sens d'un dépôt alluvionnaire.

(3) On se réfèrera là-dessus au séminaire IX de J.Lacan.

penser une telle abolition ?

Comment enfin penser que le désir puisse être le désir de l'Autre ?

2- DE L'AUTRE, QU'IL N'EXISTE PAS.

Il est remarquable que l'Autre soit absent de la théologie grecque. De l'homme, le dieu ne veut rien savoir. Il est aussi notable de ce fait que l'Autre soit une invention d'une théologie essentiellement créationniste.

Ce que nous venons en effet d'établir tout au long de notre parcours c'est que la perspective créationniste sur l'être parlant exclut l'existence de l'Autre.

Ceci ne nous invite-t-il pas à penser que précisément, l'Autre n'est appelé que dans une telle perspective ? L'Autre n'est posable que du créationnisme, -précisément en tant qu'il manque.

Dans la mesure où le mode de la création est l'opération d'un effet de vide, elle introduit le manque dans le réel. Imputer à Platon d'avoir introduit la fonction du manque sous la forme de l'Idée, est une aberration de notre époque. Ne voit-on pas au contraire que Platon, en accord avec la théologie grecque, exclut absolument l'incidence du manque ? -Il est vrai qu'il le reconnaît bien pour une part et ceci est la nouveauté de Socrate. La nouveauté de Socrate, que Platon s'est efforcé en vain de penser,, c'est la fonction d'un manque , sous la forme de la relève dialectique à l'Autre réalité. Ce qu'on appelle métaphysique est le résidu de ce manquement platonicien à introduire le manque dans l'historial qu'il transfère. Rien qui en témoigne mieux que sa fermeture aristotélicienne.

Ainsi ce n'est pas de l'horizon grec que le manque nous vient, mais d'un lieu où la créature peut s'adresser à son créateur comme à un Tu pour être à son image: soit sous cette espèce de l'Autre que paradoxalement cette perspective exclut d'emblée.

Nous nous trouvons ainsi devant cette croix d'avoir à montrer com-

ment l'incidence de l'Autre est appelée de toute nécessité dans la perspective qui l'exclut le plus radicalement. Ce paradoxe est celui dont l'analyse hérite, pour autant que, n'étant que l'acte du dire, il lui faut rendre compte du sujet en termes de création de S^{a}.

Nous résumerons par anticipation la solution de ce paradoxe en énonçant que: L'Autre est un supposé de la création de S^{a}, laquelle s'opère de le désupposer.

Qu'est-ce donc qui, dans l'existence du parlêtre au S^{a}, appelle pour lui la constitution de telles suppositions ? Quelle est la structure pratique de la supposition ?

L'Autre donc, paradoxe du créationnisme. Cet Autre n'est pas de ce fait le dieu impassible d'Aristote: il est manque et à deux niveaux; il est toute passion. Il est le Tu impensable aux grecs, "fortement homosexuels" . Il est le Tu/ /auquel on s'adresse. C'est ce qui fait que si la fonction du désir a pu être pensée à la limite de l'horizon grec par Platon, l'amour reste exclu de ce champ. Il n'est accessible que moyennant la position de ce Tu en tant qu'il peut manquer. Non seulement en effet l'Autre manque en ceci qu'il n'existe pas, mais de plus, pour autant que le supposé de la passion lui donne consistance, la passion de l'Autre le fait être de manque..Un dieu frappé de manque, voilà l'impensable de l'horizon grec, et que le judaïsme introduit, non sans que la philosophie se définisse de tenter l'effacement de ce scandale. Ainsi le fait que l'Autre n'existe pas, a-t-il pour conséquences qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, autrement dit qu'il y a l'Autre réel. L'existence de l'Autre réel est une conséquence de l'inexistence d'un Autre du symbole, point crucial de la pratique analytique.

Que cet Autre en tant qu'il manque (avec l'ambiguïté que l'on sait) soit passion et passion de l'amour, mais plus encore de la colère, s'explique mieux si avançons comme nous l'avons déjà fait, que la colère est la passion du vide. Une analyse qui ne toucherait pas le point de colère du sujet en tant qu'il tient au non! du père, n'aurait aucun sens. Le sens du

transfert est l'actualisation de cette passion du non! Ce qui reste voilé dans le Banquet de Platon, où les choses en restent à la perspective comique sur la passion: celle du désir.

L'Autre donc est passion du vide. Ceci veut dire qu'il est représentable comme ce qui opère le vide comme le coeur de la nuée de sa passion, celle-ci étant le monde. Le monde comme tel, la boursoufflure imaginaire de la sphère, c'est ici encore le créationnisme qui en donne la structure: si cette sphère incarne le monde, c'est qu'elle abrite en son coeur un vide qu'elle crée, ce qu'ici encore l'horizon grec laisse voilé pour autant qu'il ne peut se départir de penser que le monde soit plein. Mais que le coeur du monde soit un vide, voilà qui lui confère une autre consistance, de n'être plus que la nuée de la parole.

L'Autre comme colère est ce vide lui-même, ou s'opère comme tel. Et ce qu'il crée de ce fait à son image, n'est pas une réplique au sens de la mimésis platonicienne, mais au contraire un effet de vide. Qui n'entend dans la parole de Dieu: du homoios theôi, la colère qui anime cette parole et qui fait de l'homme ce centre de colère qui est la véridique image du créateur ? Le paradoxe de Cain veut dire que secrètement la création de Dieu ne se justifie que de sa colère à sortir hors de soi. L'homme en tant que colère est la sortie hors de soi de Dieu. Le vrai sens de l'homoios theôi n'est donc pas d'une exemplarité de l'Idée, mais de la création du semblable comme lieu de la haine impliquée dans le dialogue. Il n'est de dialogue que de la question de la haine qui justifie le fait de la création. Le créateur est le lieu de la haine, que la créature ne lui rend que pour en être l'effet. Qui ne sent la différence radicale qu'il y a du Tu auquel on s'adresse , comme à la cause de la création, à l'exemplarité de la copie ? Qui ne sent que si les dieux ne savent rien de l'homme dans la théologie grecque, le dieu en sait au contraire fort long de l'homme dans le créationnisme, et qu'ici l'ignorance change de sens, pour se transformer en sujet de la colère ?

Le Tu auquel on s'adresse est l'Autre en tant qu'il manque, en tant qu'il est possible de rendre compte du désirant en-deçà. L'Autre est cause de la création en ceci qu'il manque. Mais dès lors la création est l'effet de sa colère, et cette création est un dire-non! qui refoule la créature dans les dessous de la passion. La créature est elle-même le lieu de la passion comme insistance de ce rejeté, ce que désigne la pulsion. La pulsion est l'organe de ce rejet opéré par le dire-non dans l'Autre supposé. Elle est le montage de la colère au corps, en tant qu'il signifie le sujet, et le lieu de l'articulation du dire-non de l'Autre passionnel à la colère du sujet, est le bord pulsionnel , en tant qu'il fait "zone érogène", lieu de la fixation , i.e. remémoration interrogeante sur la colère inaugurante. La "zone érogène" est le plexus de l'être, où frappe le dire-non qui le marque.

Qu'est-ce donc que le Tu, et quelle est sa structure déterminante? On ne le dira pas encore ici, ou plutôt on passera outre à son articulation. Ce qu'il faut dire, c'est que le Tu ne s'adresse qu'à un être parlant, ou supposé tel. Ceci implique que, si le dieu juif est, pour cause celui qui parle, les dieux grecs soient muets. C'est bien ce qu'a souligné Borgès A quoi peut-il leur servir de la parole, puisque rien ne leur manque ? Dès lors ils ne sauraient rien créer, faute du pouvoir de la nomination. C'est ici que Socrate faille le discours grec, en introduisant l'infini déplacement de son Qu'est-ce que ? Mais qu'il ne le fasse que sur le mode d'un Ne pas savoir, voilà ce qui l'y arrête, faute que cette absence de savoir le puisse porter au principe du manque.

Que le Tu soit l'adresse du parlêtre, voilà ce qui dans le rapport à l'Autre outrepasse toute visée de réminiscence. L'Autre n'est pas tant le lieu d'un savoir que d'un manque, dont il n'est supposé savoir quelque chose qu'à ce seul titre de s'y ombiliquer comme désirant. Que l'Autre soit désirant, est bien ce qui le faille, mais le désuppose de tout savoir. Il n'est par ce désir, que cause de la création dont sa passion fut l'effet.

La passion du sujet n'accueille l'Autre du manque que sur le mode de le briser contre la cause de la création. Derrière tout rapport à l'Autre se profile le rejet inhérent au dire-non du père.

Mais plus radicalement, si le Tu est l'adresse du parlêtre, ceci tient à ce que celui-ci jouit de sa séparation. C'est dans la mesure où l'effet du Sª est relève au réel du symbolique, à l'autonomie du jouir de la séparation abolissante, que le Tu, qui est le lieu de ce même réel du symbolique, fait l'adresse du sujet. Le sujet s'adresse à l'Autre comme à un Tu, pour autant que cet Autre incarne le lieu de la relève au réel du symbolique.

Cette jouissance de la séparation, où l'Autre est le lieu d'un manque qu'est le sujet lui-même, fait la raison du privilège du sexuel dans les raisons de la passion. Le sexuel est le lieu du séparé en ceci que cette jouissance est le plus éminemment frappée du manque, par ce qu'il signifie de l'à-venir. Si le sexuel désigne le lieu de l'à-venir du Même, il le représente comme un pas-encore advenu, et ce pas-encore donne la raison de l'énigme du sujet: pour autant que le sujet est absolument sans raison, et que cette absence fait sa question , le sexuel en tant que cause de son événement contingent, devient par après le lieu de la modalisation de cette insistance. Corrélativement, la "différence" sexuelle est relevée à signifier ce qui manque au sujet, pour autant que l'Autre est appelé dans la supposition à instantier le lieu du manque. L'Autre devient ainsi la moitié perdue que signifie primordialement non pas tant peut-être l'autre sexe que l'Autre du "sexuel", i.e. de la fonction phallique.

Cet Autre en tant qu'il manque nous indique également à quel point distants sont l'un de l'autre l'amour et l'enthousiasme. La fonction de l'enthousiasme ne se soutient que de la perspective d'un désir de l'Idée, où l'Idée est l'impassible de la passion. Il en va différemment dans l'amour si là, l'Autre n'est aimé que de la passion qu'il incarne. C'est pour autant que l'Autre est passion, qu'il y a amour de ce manque. Mais de ce

fait s'indique une autre avancée nécessaire, c'est que la haine est le fond de l'être. En effet, ce qui derrière cet amour ne peut que se profiler, c'est que l'Autre étant créateur, seule la haine peut expliquer le fait de sa création. C'est là la ressource de l'ambivalence.

Mais chose étrange, que l'Autre en tant qu'il manque soit la raison de l'amour, nous indique aussi en quoi il est inadéquat à nous rendre raison du désir, en tant qu'il désuppose l'Autre. C'est pourquoi la dialectique du transfert en tant que trajet de la désupposition, ne peut être donnée que selon les voies du discours grec du Banquet. En effet le manque de l'Autre le suppose encore comme passion. La passion du sujet donne vigueur au Tu de l'amour, voire de la haine.

Or le discours grec, par son hommosexualité, ne suppose rien de tel, et ne suppose à l'impassible de l'Autre qu'un objet. Moyennant quoi l'Autre s'y trouve pour ainsi dire évacué d'emblée, et ce que ce désir représente de fixation du sujet, i.e. d'effet de désupposition de l'Autre, n'y éclate que mieux de l'arrêt devant la merveille, réduite à une parfaite absence de l'Autre au sein de l'Impassible, ici du nom de Socrate.

Curieusement, la perspective créationniste, qui est pourtant seule à pouvoir livrer la ressource structurale de la supposition de l'Autre, interdit d'envisager pratiquement l'accès à sa désupposition en acte que représente le lieu d'arrêt du désirant pur. C'est ainsi que l'hommosexualité grecque donne la raison suffisante du transfert, et du discours analytique, par ceci même qu'il élimine l'Autre, ou le réduit à la forme comique d'une... Merveille, -i.e. à la dérision du fétiche.

L'énamoration de l'enthousiasme, celle qui porte vers l'Impassible du Bien, donne donc la ressource suffisante du transfert, qui se révèle ainsi n'être pas tant l'amour que l'on le croit. Que l'Autre réel donne l'issue de l'amour, est peut-être ce où l'analyse bute. Une certaine impassibilité procédant de l'an-esthésie inhérente au désirant, donne la vraie ressource de la sorte de maladresse native de l'analyse dans son discours

sur l'amour. La vouant à ne pas outrepasser les voies du comique dans ses moyens, la question restant ouverte comme son impuissance, de ses fins.

L'Autre donc, n'existe pas. Il est un supposé. Ou plutôt le lieu de condensation des supposition de savoir. Ici s'ouvre donc une double question:

-Quelle nécessité y a-t-il pour le sujet, à supposer ? Qu'est-ce que supposer ?

-Pourquoi la condensation des suppositions s'instantie-t-elle en l'Autre ?

A ces deux questions, fait suite une autre: pourquoi cet Autre est-il supposable comme désir ?

Le problème est à vrai dire à reprendre d'ailleurs que de la perspective générale ici soutenue. Mais ce qu'il faut dire, c est que:

-Si l'être est l'être parlant, divisé du S^a, l'opération de l'acte où il se relève ne s'effectue que d'une construction de S^a, dont la structure d'artifice constituant de son effet de vide se désigne dans sa modalité temporale: d'anticipation. Une telle construction de S^a (l'Idée kantienne), anticipe sur l'acte , son effectuation. Qu'il y ait telle nécessité d'anticiper sur l'acte dans l'artifice du S^a, est la chose difficile à penser. On vient d'en donner ici le soubassement de structure.

Mais ce fond ne dit peut-être rien de sa dimension de sujet. Il y a un cercle du créationnisme. Le problème est de savoir si un lieu de ce cercle donne le pivot de l'affaire. Celui que Kant repère, n'est peut-être pas si mauvais. C'est de référer cette nécessité à la pratique.

Pas d'acte hors de son effectuation. Ce principe simple, c'est l'impensable de l'acte. Mais d'où vient la nécessité d'effectuer ? A cela Kant répond que le sujet se trouve pris dans une alternative, qui est de devoir, dans l'absence d'acte, se penser comme abject, voire de saisir son sans-raison se dévoiler à lui. Faut-il lui donner raison ? Chose étrange, ce que

l'expérience analytique enseignerait plutôt, c'est que l'acte, bien loin de relever le sujet à la satisfaction de l'idéal, le désupposerait bien plutôt dans cette abjection même. En sorte qu'il n'est pas certain que la raison de Kant soit valable.

Mais une chose est certaine, c'est que l'absence d'acte, c'est l'angoisse. L'angoisse est le signal de l'acte en tant qu'il fait défaut, et pourtant incontournable. C'est peut-être là le sens de cette théorie aberrante qui fait de l'acting-out comme du passage à l'acte des tentatives d'éviter l'angoisse: rien de plus que des formes de l'actes égarées quant à leur effet, et dont l'angoisse donne le signal. C'est à ce titre qu'elle est le signal d'un réel.

Faute de conclure avec Kant que l'acte soit résolution de l'abject, puisqu'il y mène plutôt, au moins dira-t-on que l'acte fait alternative à l'incontournable du parlêtre, en l'accomplissant. L'acte porte le parlêtre à s'opérer comme tel, dans l'acte du dire. L'angoisse donne un des signes (le plus radical au bord du réel), de ce statut du parlêtre, de s'opérer comme acte du dire, coupure et relève à l'Autre réalité du réel du symbolique.

Ceci nous porte à éclairer la modalité subjective de l'acte: elle tient dans la précipitation. L'acte n'existe que de son anticipation. Pas d'acte qui ne soit dans une hâte qui anticipe sur le réel qu'il opère comme coupure.

Dès lors la modalité subjective de la supposition s'indique elle-même comme: idéalité virant à l'idéal, voile jeté du désir de dormir. Mais ceci ne donne alors pas sa ressource de structure, qui est préoisément autre.

Quant à ces modalités subjectives de la supposition de S^a, i.e. de l'anticipation idéale de l'acte dans la construction S^a, elles nous manifestent que le désir de dormir est la forme suprême de la création. L'acte comporte oubli, et la hâte est le voile jeté sur le refoulé primordial de la décision. Ce refoulé primordial, c'est ce à quoi l'acte répond comme opéré d'un dire-non qui de ce fait verse aussi dans l'oubli, au titre de

représentant de la représentation. Le dire-non de la décision vient voiler le refoulé primordial du sans-raison de l'acte. Ce par quoi le Nom du Père est la fonction d'oubli qui plonge le sujet dans un sommeil dès lors invincible, est ici entraperçu. Le Nom du Père est le principe du dormir. Tout acte comporte comme son voilé impossible à dire, sinon dans l'éclair d'un changement de discours, le sans-raison à quoi sa prévention et sa précipitation répondent.

Mais cette modalité subjective de l'oubli propre à l'acte, et que celui-ci représente comme idéal de l'opération, dans l'anticipation, a pour effet de laisser oublier la causation pratique de la supposition.

Ce que le transfert démontre en effet, dans le point d'arrêt du désirant qu'il opère, c'est que contrairement à une perspective admise, le supposé à l'Autre n'est pas l'universel d'un tout savoir. Il est au contraire une singularité dont le savoir est particularisé, -sous la forme inversée de la méprise du sujet supposé savoir (I). Cette particularité de la supposition de savoir fait pour nous le signe de ce que la supposition, bien loin de faire obstacle à l'acte, lui fraie la voie en retour de la réversion du sujet.

Ainsi la supposition anticipe l'acte, qui se définit de la désupposer. L'acte vient à la place de la construction qui en fictive le réel, l'acte du dire venant à reprendre, mais inversé, ce que la supposition forgeait dans l'Autre du S^{a}. Tout acte se définit donc de faire le tour d'un vide dont l'Autre donnait la fiction.

Par là tout acte est l'énonciation de ce qu'il n'y a pas d'Autre. Dans cet acte, il ne convient pas tant de dire qu'apparaît un nouveau sujet, mais que le sujet advient comme barré, précisément de ce défaut de l'Autre qui le laisse désirant. L'Autre dans l'acte, apparaît bien, mais comme le supposé que l'acte fait s'évanouir. Ce mouvement temporel est le jeu d'une structure, celle qui porte le supposé de l'Autre à la méprise du sujet supposé savoir. La méprise du sujet supposé savoir veut dire d'une part qu'il

n'y a que le sujet comme effet du S^a, mais par ailleurs , que cette méprise en tant que que tour du S^a, anticipait comme faille de l'Autre l'événement du sujet. Le sujet, dans cette méprise, vient à la place du vide dans l'acte du dire, qui lui fait reprendre à l'envers cet effet du S^a .

Dans l'acte analytique, ce n'est donc pas que le discours analytique anticiperait sur l'acte du se-faire par quoi le sujet en vient à s'opérer comme vide. C'est que le discours de l'Autre, i.e. la supposition inconsciente de sa précipitation, anticipe sur le venir du vide que le sujet opère en le désupposant comme méprise. L'acte analysant fait venir le sujet au lieu de la perte de la supposition de l'Autre. Tel est le parcours analysant, dont la construction analytique de la raison de l'acte anticipe après-coup (si l'on peut ainsi dire), le contour S^a en quoi il se réalise. Ceci amène à se demander s'il y a un discours analytique. Ou bien si nous devons considérer que, l'acte étant relatif au discours (I), tout acte dans un discours désuppose le semblant qui l'articule. Ce n'est pourtant pas si simple, si nous devons penser que le discours du maître en se définirait plutôt d'en rajouter sur le semblant. On ne développera pas ici cette aporie.

La réversion est ce mouvement par lequel la désupposition de l'Autre est l'opération du sujet comme vide venant à la place de ce manque de l'Autre.

Ce dont il s'agirait, c'est de rendre compte de la raison pourquoi il y a nécessité de supposition, et pourquoi cette supposition est en forme d'Autre. Il faut avouer que cette question, qui est celle du transfert, et plus généralement de la structure de l'acte en tant qu'opération du sujet du S^a, est encore mal tranchée.

Mais peut-être conviendrait-il de renverser le problème pour en trouver la solution. L'être parlant se trouve pris dans les effets du S^a par ceci même que l'Autre est pour lui constituant de son acte. D'emblée l'Autre est là, constituant de l'ordre symbolique. Or le problème du sujet

(I) Formule proposée par J.D. Nasio.

c'est précisément d'en venir à ceci qu'il n'y a pas d'Autre, bref, à reconnaître le réel de cette absence de l'Autre qui ne le laisse pourtant pas moins divisé des effets du S^{a}. La structure de la réversion de l'acte tient donc dans cette alternative qui fait la dialectique du transfert: d'un discours de l'Autre où le sujet est anticipé dans un acte qui pourtant ne se définit que d'opérer cette inexistence de l'Autre dans la séparation du désirant.

Le désir de l'Autre désigne dans le lieu de la supposition, la figure inversée du manque de l'Autre, où s'opère sa méprise. Ce manque de l'Autre que sa supposition construit, c'est cela dont le sujet a à s'opérer comme désir. Ainsi, loin que la supposition soit une fermeture de l'acte, elle anticipe le vide qu'il opère dans le montage de ce manque de l'Autre qu'elle fictive comme faille. La supposition construit la faille anticipée que l'acte réalise comme vide du sujet dans sa relève.

C'est là que se désigne la portée pratique de la supposition. Elle n'existe que de l'acte, comme la faille qu'il réaliserait dans son opération. Ceci veut dire que la supposition est un effet de l'acte, ce qu'exprime le fait que le transfert soit la mise en acte de l'ICS .Le transfert, comme supposition du manque de l'Autre, où l'Autre se constitue comme désirant, est l'acte qui opère cette supposition, comme le savoir à venir qu'il n'y a pas d'Autre. Autrement dit la passion est le premier temps de l'acte, elle est l'acte, en tant qu'il n'est pas sans savoir ce qu'il opère: la désupposition de cette passion même. Il y a donc dans la passion un point de certitude d'où le sujet en vient à s'opérer comme désirant, anticipant sur ce désir par les voies de la passion.

Cette faille de l'Autre où s'indique dans la supposition le lieu de l'acte, est opérée par le Nom du Père, comme principe de la nécessité, i.e. de l'opération du sujet.

3- LA RECONNAISSANCE DU RÉEL.

Partant de ceci que le désir de l'Autre est constituant d'un entrecroisement des homéostases du plaisir aux effets du S^{a}, il nous était possible de décrire cet entrecroisement sous le chef d'un satisfaire-à dans les effets du S^{a} sur le sujet. Le plaisir, versé au compte de l'Autre, devenait le lieu d'un renversment de la satisfaction en satisfaire à la loi de l'Autre. Le mouvement de l'idéalisation de la jouissance était notre première avancée sur la jouissance dans la pulsion.

Mais si nous devons avancer qu'il n'y a pas d'Autre, comment la loi d'un tel satisfaire-à pouurait-elle exister ? Bref il est de ce fait exclu qu'il y ait reconnaissance du désir dans l'Autre, et le problème qui se pose, est alors de savoir comment rendre compte de l'idéalisation de la jouissance. Une première approche de ce problème serait d'en faire la jouissance du supposé. On jouirait de la supposition de l'Autre. Cette explication semble faible, si elle correspond bien à la pratique.

Nous prendrons donc un autre chemin , en remarquant comme nous l'avons fait ailleurs , que la ressource de l'amour est la privation. C'est pour autant qu'il opère une privation que l'amour est jouissance. Telle est la ressource de l'idéalisation qu'il représente. Ceci nous invite donc à renverser la perspective, et à ne considérer l'idéalisation de la jouissance que comme un mode particulier de l'opération du vide par quoi s'effectue le sujet comme inexistence de l'Autre. Bien loin que l'amour opère l'Autre, il le désupposerait plutôt, mais selon les modalités du semblant, i.e. de l'interdit. Mais cette modalité n'est pas sa ressource, celle-ci est l'effet du vide qu'elle opère.

Ainsi la jouissance de l'idéalisation n'existe que de l'éternisation qu'elle constitue i.e. de l'effet de relève opérant un sujet. Au coeur de l'idéalisation, un désir de mort qui seul explique son succès. L'Autre ne fait qu'y donner la cause fictive de l'abolition, et sa justification de S^{a}. La loi de l'Autre est l'occasion du désir de mort, et c'est sa seule

jouissance.

Si donc il n'y a pas d'Autre, d'une part la jouissance est opération du vide du sujet, de l'autre, c'est dans le mouvement de désupposition de l'Autre qu'il y a jouissance.

Que signifie donc dans cette perspective le supposé d'une reconnaissance du désir ? Ce ne peut être une reconnaissance de l'Autre (au double génitif). Cette reconnaissance n'est donc que celle que le sujet opère du réel qu'il est. la reconnaissance de l'acte est la reconnaissance de l'abolition. Et au contraire, c'est la supposition de l'Autre qui fait obstacle à une telle reconnaissance.

La jouissance de la reconnaissance veut dire que le sujet s'opère comme ce vide qu'il est, et qu'il jouit de cet aboli. L'Autre n'est que le supposé d'une telle faille. Le jouir est jouir d'un coup de Sª faisant le tour d'un vide.

Ceci nous porte à remarquer que le mouvement de la réversion se fait selon un mode particulier qui, s'il est événement d'un nouveau sujet, est historisé comme passage de la jouissance des corps à la jouissance de l'Autre. Le mouvement de la réversion est abolition au corps, et renonciation aux biens. Mais ce qui s'entrevoit, c'est que cette renonciation, qui se fait dans la souffrance d'un chemin de perte selon la fiction du traumatisme, est ce qui mène véridiquement le sujet au lieu où l'attendait l'Autre réalité qu'il est lui-même. Le mouvement vers soi-même que représente l'irruption du traumatisme, ce changement de position du sujet qui le porte vers la Sagesse, le Sophos, le jouir de l'Autre du Sª, est le mouvement de la réversion par quoi apparaît un sujet. Ce mouvement est reconnaissance en ceci que dans l'abolition à la jouissance du corps, se donne le découvert de l'Autre jouissance comme celle à quoi il n'est accédé que dans la souffrance, -mais à quoi dès lors on ne saurait en aucune façon renoncer.

Pourquoi l'homosexuelle analysée par Freud, le devient-elle, sur le fonds de la déception que lui cause son père ? Pourquoi n'aurait-elle pas

comme le suggère ironiquement Lacan, pris un amant ? C'est dire que l'irruption de la souffrance est pour elle l'occasion d'une abolition de sujet qui la porte au lieu de la souffrance, moyennant le refus de renoncer. On ne peut encore ici énoncer ce fait essentiel, que le sujet n'existe pas de renoncer, mais d'un refus de renoncer à la jouissance. Ce qui châtre le sujet, n'est pas la renonciation, mais son refus. C'est précisément ce qui opère le sujet à une Autre réalité. C'est pour autant que, selon l'historisation du traumatisme, le sujet refuse absolument de renoncer à l'Autre jouissance de sa faille, que la jouissance du corps est pour lui perdue, et devient l'occasion d'une souffrance liée à cette abolition. Ce mouvement d'abolition qui le fait se retourner vers une scène où il était attendu sans le savoir, est la réversion pulsionnelle, i.e. l'apparition d'un sujet en tant que nouveau, dans sa corrélation à un Il ne savait pas que devient pour lui le temps de ce mouvement.

Ce mouvement qui le porte temporalement comme un Il ne savait pas, à l'abolition du refus de renonciation, est la reconnaissance du réel du symbolique. Elle est sa soustraction à l'Autre, qui s'en trouve corrélativement aboli dans cette seconde mort, et la position de l'Autre jouissance comme jouissance du dire. Ce mouvement vers la jouissance de l'Autre est le mouvement du sujet.

4- PLACE DE LA RELÈVE DANS LA PULSION.

Ce qu'il nous faudrait ici déduire, c'est comment la pulsion, en tant que problématique, implique dans sa structure un effet de réversion. Ce n'est pas encore possible. Il faut donc se suffire de dire que comme organon du réel du symbolique, elle ordonne l'opération du vide, -qui la constitue. La pulsion n'est rien d'autre que l'agencement pratique de cette opération.

De là devraient s'enchaîner les divers sens de cette réversion. Et d'abord celui-ci: pourquoi la pulsion en tant que montée sur le bord

corporel, em passe-t-elle par l'Autre pour son retour ? Deux problèmes ici:

-Devrait-on dire que l'Autre est le problème de la pulsion ? En ce sens qu'il est ce que la pulsion problématise dans son parcours pour en revenir à son inexistence dans l'opération du vide. Ceci suppose qu'on explique quelle nécessité règle cette supposition de l'Autre.

-Mais le problème plus difficile est d'expliquer pourquoi de l'Autre, le nouveau sujet est opéré, comme effet de vide, dans un retour. Comment se fait-il que le sujet ne puisse être opéré que moyennant cette supposition de l'Autre ?

Ceci posé s'ordonnent les sens de la réversion:

I- Elle est effectuation d'un sujet dans l'énonciation de l'inexistence de l'Autre comme production d'un vide.

2- Dans ce mouvement, le sujet se fait le vide de l'Autre, en venant à cette place en quoi il se produit. Il est le Je advenu d'un C'était. Mais dans ce se-faire, c'est de l'Autre que revient le manque, qui surprend le sujet.

3- Ainsi, il y a réversion dans un manque à la rencontre, et dans ce mouvement, s'accomplit une séparation de la jouissance des corps qui porte le sujet à l'Autre jouissance, moyennant l'historisation d'une renonciation aux biens qui se démontre en fait refus de renoncer à la jouissance de l'Autre, i.e. à cette relève aux effets du symbolique qui opère le sujet comme faille.

4- Ce mouvement s'opère dans la retrouvaille du bien-dire, qui n'est dès lors pas tant retour à la Chose que c'était, que jouir de sa relève. Ce dont il est joui dans la trouvaille du dire, c'est précisément de ce que la Chose y manque, et ce faisant, que soit opérée sa dimension de relève au vide. C'est pour autant que la chose de la trouvaille vient à y manquer, pour autant donc que le bien-dire fait trou de son tour Sª, que la jouissance de l'Autre comme jouissance de l'abolition advient.

Le I9/2/76.

HUITIÈME LECON:

SUR LA SUBLIMATION.

> Qu'un adulte exige de nous de reconnaître l'objectivation de ses phénomènes subjectifs, nous soupçonnerions ou reconnaîtrions sa folie. Mais qu'un adulte puisse trouver du plaisir dans ce champ intermédiaire qui lui est propre, sans exiger de nous une telle reconnaissance, alors nous pourrons reconnaître nos propres champs intermédiaires, et nous réjouir de trouver des portions qui se recoupent, comme dans l'expérience commune des membres d'un même groupe religieux ou philosophique.
>
> D.W.Winnicott.

I. D'OÙ SE POSE LE PROBLÈME DE LA SUBLIMATION.

Nous voici au terme d'un parcours dans lequel nous avons été amené à opérer quant à la pulsion un certain nombre de déplacement de positions notables.

Nous avons montré que la pulsion est l'organe du réel du symbolique .Une certaine tendance de la pensée va à chercher dans la pulsion le réel asubjectif qui permettrait de voir en elle la promesse d'une fin de l'éthique. C'est à nous opposer à une telle perspective que nous nous sommes attachés. On s'est efforcé de montrer que, loin que la pulsion soit asubjective, elle est le montage du sujet dans son abord du réel, et du premier de tous, celui qui les définit, du réel du symbolique.

Ainsi montrant que la pulsion est l'organe de l'éthique. Mais de ce fait et par un renversment qui conditionne celui-là, que l'éthique, c'est le réel, l'incontournable des effets du S^a^.

Mais plus encore, cette série de renversments nous a porté à énoncer que la pulsion est la raison en acte, les effets du S^a^ en tant que cependant, les supplée, dans leur intenable, l'acte du dire. Quels rapports exacts soutient la pulsion avec la raison, en tant que, pure, elle est la déraison, comme le marque l'analyse de Kant, c'est ce qu'on montrera ailleurs.

Cette avancée nous a contraint à faire un pas que nous aurions aimé éviter, mais qui résulte de nécessité de notre chemin. C'est de dire que, si l'Autre peut être la figure constituante sous laquelle se présente l'opération du Sª en tant qu'elle anticipe sur sa réalisation comme effet de sujet, il n'en reste pas moins que l'acte va à désupposer l'Autre: il n'y a pas d'Autre. Alors comment penser l'acte, et l'éthique avec ?

L éthique comme pratique résulte d'une question sur les effets du Sª. Mais ceci est peu dire, si l'on entend pas avec nous le paradoxe de cette question: c'est d'une part que cette pratique est forcée, autrement dit que c'est à un incontournable de ces effets que l'éthique répond, mais qu'elle ne le fait pas sans en différer par un acte.

Cependant, et c'est là un second paradoxe, il faut tenir sans faillir que ces effets de l'incontournable sont d'emblée éthique. L'éthique, c'est d'abord cet incontournable même.

Ainsi l'éthique comme possibilité (au sens kantien) de l'acte, joue dans l'écart d'une faille où elle n'intervient que comme paradoxe, voire comme inutile en droit, si nécessaire en fait. Mais ce fait nécessaire, manquant, est toute la question qu'elle pose, ou plutôt qu'elle résout en acte. L'éthique n'attend rien pour se résoudre de fait. L'éthique est fait d'abord.

Cet écart est celui-ci: d'une instance qui opère incontournablement la division de l'être parlant, à l'acte, qui, cette division, en reprendrait les effets pour y suppléer en ce sens qu'ils sont de l'incontournable. Tel est le paradoxe impensable à quoi répond toute mise en acte éthique. Si en effet la division est incontournable, quel sens y a-t-il à y suppléer, et pourquoi ? D'où une telle intention de suppléance serait-elle posable comme exigence ? Et pourquoi une telle suppléance à la division du Sª devrait-elle, comme acte, avoir effet de ceci, qu'elle reprendrait les effets de cette division ? N'est-ce pas là le paradoxe suprême ? C'est pourtant dans cette situation intenable que joue le paradoxe de l'acte, d'où

résulte à l'évidence que le discours en tant qu'il touche au réel soit impossible. Et spécialement s'il s'agit d'y prendre en compte ce problème même.

Répétons-le l'éthique joue dans l'écart par quoi l'acte du dire supplée aux effets de division du symbolique. C'est une erreur de ne pas marquer que, loin que la parole actualise les effets du langage, d'abord elle s'y oppose, y fait antagonisme, enfin dire-non. L'acte dans la parole dit non aux effets du Sª. C'est là la fonction cruciale du Nom-du-Père, en tant que conditionnant une telle suppléance. Le symptôme est ce qui supplée, pour autant qu'il manque, à un tel dire-non. Le symptôme supplée à la "faute", au défaut du père. Tout symptôme invente le dire-non qui préserve le sujet des effets de division du Sª. Nous ne saurions mieux accentuer à quel point le jeu de la parole est antagonique aux effets du Sª qu'en marquant que ceux-ci, purs, sont bel et bien la folie. Le Sª pur, c'est la psychose, le défaut absolu du Nom-du-Père. La faute du père, c'est d'abord le défaut du dire-non. C'est pourquoi le père n'existe pas: quel sujet pourrait assumer cette place ? Le père réel ne l'assume qu'en s'en clivant, ce qui le châtre, et le fait essentiellement castré. Le père réel dit non en ceci qu'il se châtre de cette imposture intenable d'un dire-non absolument suffisant. Mais ceci implique corrélativement que le dire-non soit d'abord castration: le père est la castration (de soi-même inexistant) et c'est de cette castration qu'il fait signe du lieu où la parole se fixe.

C'est dans cet écart impensable de l'éthique qu'il faut pourtant insister, mais où l'on voit alors comment se pose le problème de la sublimati-on, avec ce qui en conditionne la nécessité de structure. Car, remarque fondamentale et qu'on ne fait pas assez, ce n'est pas seulement que la question éthique se pose, mais la difficulté réelle est de savoir ce qui nécessité cette question comme telle ? Qu'est-ce qui dans la structure, donne la condition de possibilité avec l'incontournable,

de ce que question même soit posable ?

Or notre question se pose en apparent paradoxe avec la possibilité de poser une telle question. En effet dans la mesure où, selon notre frayage, il a fallu tirer les conséquences de ce qu'il n'y a pas d'Autre, savoir que la pulsion est la seule réalité du parlêtre, et que son parcours est entour d'un vide, comment le problème éthique est-il posable ? L'unaire de la position de l'éthique comme pulsion à quoi nous nous dévouons, ne nous interdit-il pas de trouver la ressource de cette éthique de l'acte du dire-non, en tant que le principe de l'Autre nous la donnerait aisément ? C'est là la question à quoi nous travaillons. Il faut en effet dire que l'éthique procède de ce qu'il n'y a pas d'Autre (sinon pourquoi l'éthique), mais que c'est ce qui fait sa difficulté pratique, qui voue de ce fait le sujet à n'exister sauf exception que selon les modes de rejet sur lesquels se diffracte son être du fait de sa rencontre avec le symbolique: Verwerfung, Verleugnung, Verneinung, la série est longue des négations qui sont en lui l'incidence de rejet de son clivage originaire (I).

Ainsi se pose le problème de la sublimation (2): comment poser l'acte d'un dire-non dans une doctrine de la pulsion comme désupposition de l'Autre, qui de ce fait, semble exclure un principe de choix dans les effets de faille du symbolique ?

Notre première ressourde aura donc consisté à démontrer que, comme opération d'un vide, le parcours pulsionnel est événement d'un effet de sujet comme nouveau. Mais la question se répète: si tout effet de la pulsion est de l'ordre de l'éthique, comment l'acte de dire y opère-t-il un particulier, qui dans son choix, ne soit assurément pas toute jouissance ? C'est à quoi il faut nous attacher maintenant, si la question a lieu d'être.

(I) Freud: "En ce sens, les incohérences, excentricités et folies des hommes seraient à rapprocher de leurs perversions sexuelles, grâce auxquelles ils font l'économie de refoulements".
(2)Puisqu'il faut bien traîner ce terme de lalangue freudienne, faut de mieux à ce jour. C'est au moins l'occasion d'avancer voilé, mais a-t-on lieu de s'en satisfaire désormais?

2- LE SOUBASSEMENT PULSIONNEL DE L'ACTE.

Un point au moins est acquis: si nous ne pouvons dire que l'acte, c'est la pulsion, il reste que nous pouvons entrevoir pourquoi la topologie de l'acte est celle de la pulsion. En effet, l'acte reprend l'effet de la pulsion comme opération d'un vide, et c'est de s'opérer de ce vide que le sujet fait acte. Ceci implique corrélativement que tout effet pulsionnel, aussi abrupt que cela puisse paraître, est à penser de la dimension de l'acte.

L'exigence de l'acte, d'où s'enracine-t-elle ? Dans la nécessité d'un dire-non. Ce n'est pas seulement que l'acte soit ce dire-non. C'est qu'il est plus encore rendu exigible, possible, d'un dire-non qui lui fait place. Apparemment, nous nous trouvons pris dans un cercle. Mais ce cercle n'est pas réel encore que non dénouable, ceci pour la raison qu'il se trouve tranché dans la pratique, et que la théorie peut rendre compte de sa nécessité. Quant à la pratique, la question de l'acte se trouve en effet tranchée par la précipitation temporale qui lui est inhérente. L'acte comme précipitation anticipe son effet, mais cette précipitation est son dire-non. Quant à la théorie, elle nous enseigne que cette précipitation est corrélative, dans l'acte, de la supposition de S^a d'où le dire-non se réalise comme virtuel, comme fiction de S^a anticipant sur son effectuation, tandis que l'effectuation qui s'en réalise opère le dire-non de la relève. Il reste que le principe de l'acte n'est pas accessible au sujet par soi, et encore faut-il que ce principe lui autorise cette précipitation.

Ce principe est le Nom-du-Père, en tant que, comme construction de S^a, il est ce d'où le sujet peut s'opérer comme dire. Que ce principe ne puisse survenir au sujet que dans la pratique où ce Nom-du-Père lui est légué, c'est la condition qui tranche le cercle de l'acte, en y introduisant le sujet.

Alors, si nous disposons du principe de l'acte, il faut ten-

ter de ressaisir comment il s'articule comme possibilité. Ceci exige que nous désignions dans la structure pulsionnelle la ressource qui lui est propre, c'est que si elle opération d'un manque, elle n'opère que comme à-venir, manque à créer. Le manque étant purement existant, n'est pas. La pulsion ne l'opère que comme répétition. Le manque n'existe que sur le mode d'une temporalité de l'inactuel, où l'à-venir métaphorise la place du sujet comme en défaut sur son dire.

Comment situer dans la structure les raisons de ce dire-non ?

De le justifier de l'incontournable de la division ne suffit pas, comme le prouve le fait de la psychose. Mais une autre raison nous invite à un tel refus: c'est qu'on ne saurait dans le discours analytique , situer l'opération du dire de la contrainte, puisqu'inversement, c'est cet acte de la parole qui transmuant toute contrainte, se présente comme l'Ordre paradoxal d'où surgit une causalité qui subvertit voire nie la contrainte, pour en instaurer sa pratique. Ainsi le principe du dire-non, il faut le chercher ailleurs que dans l'incontournable, puisque plutôt celui-ci serait un effet d'après-coup d'un tel dire-non. Où en trouver la raison ?

Ce que nous pouvons au moins dire, c'est la forme de cette opération. Le dire-non est opération d'un vide qui, s'opposant à l'incontournable de la faille, divise le sujet en sorte que l'effectuation de cette division relève la difficulté de la faille. Le statut paradoxal de l'acte du dire est de suppléer à la faille en accomplissant la faille.

Ceci nous ramène à interroger sur la pulsion. Nous avons montré dans la pulsion l'organe de l'outrepassement qui constitue le réel comme impossible pour autant que l'être parlant existe à l'Autre réalité. Mais il reste à montrer que, pour autant qu'elle arrime le symbolique aux bords du corps, la pulsion partielle est arrimage (Fixierung), position d'un point de capiton qui est structure du dire-non, L'opération de relève que la pulsion réalise dans son retour, est dire-non, capiton et

lieu d'arrêt du sujet dans l'abolition relevante. Cet effet de fixation que représente la pulsion partielle, devra être développé.

Que la pulsion procède du manque comme à-venir, c'est ce qu'indique la fonction phallique en tant qu'organe de l'éthique. La fonction phallique joue d'abord comme un voile: celui qui, de décence à pudeur, ordonne dans le lien social les effets du manque.

3- LA SUBLIMATION.

Nous voici donc hériter de Freud ce terme si difficile de sublimation. Que celle-ci ne soit pas l'idéalisation, mais qu'au contraire elle lui soit antagonique, ne laisse pas moins souhaiter que la langue nous offre une autre faveur pour introduire notre discours. Nous pensons que le terme lacanien d'acte, avec ce qu'il permet de po_ser de la pratique, serait une relève suffisante de notre gêne. Quoiqu'il en soit, nous maintiendrons un temps l'insistance de lalangue, et préserverons dans notre avancée ce terme.

Si nous avons bien situé la ressource de structure de la sublimation, il reste que celle-ci n'est pas identique à la modalité de sa mise en jeu. Ainsi la ressource de l'acte, c'est la création d'un vide. Mais pour autant que ce vide est pure exsistence, il n'insiste que de sa répétition, et celle-ci se formule comme substitution.

La forme modale de la sublimation est la substitution S^a. Qu'est-ce à dire ? Selon une première perspective, nous pourrions être tenté de voir dans cette substitution un effet de suppléance au manque. On a montré précédemment que cette perspective est inadéquate. Il vaut mieux dire que, si la ressource productive de l'acte est l'opération du vide du sujet, ce à quoi le substitut S^a se substitue, c'est un vide. Mais de ce fait loin qu'il supplée à quoi que ce soit, il faut souligner non seulement qu'il ne se substitue ainsi à rien, mais que ce rien est ce qu'il produit. Le S^a dans sa répétition produit le manque, telle est sa fonction de

jouissance. L'opération de Sª est production d'un vide, qui est effet de sujet. C'est comme relève au vide que le sujet est opéré comme jouissance.

Ainsi le mode d'incidence subjectif de cette substitution de Sª doit être précisé: nous pourrions être tentés de nous engager dans une doctrine de la substitution originaire, dans la voie de J.Derrida. C'est ce qu'il nous faut exclure. Ce à quoi l'analyse doit donner cours, c'est à la question de la jouissance (1). Et ceci implique que la doctrine d'une substitution généralisée ne nous convient pas. Non pas qu'elle soit fausse dans son principe, mais elle l'est dans sa modalité de position du sujet. L'analyse se doit de rester fixée à la dimension du sujet dans la jouissance, et c'est à ce titre que la modalité subjective de la substitution est par elle posée dans une autre perspective.

Ce que nous devons dire, c'est que cet effet de vide, voilà ce que la substitution produit. L'effet de Sª produit le sujet comme effet de dire du manque à la rencontre. Loin que l'absence d'origine de la substitution nous amène à en généraliser le mouvement, nous disons au contraire que ce lieu de vide de l'effet de sujet en polarise l'effet. L'acte du dire reste l'instance dernière de l'opération de Sª.

On n'examinera pas les conséquences générales d'une telle position . Mais elles procèdent assurément toutes de cette double affirmation: qu'il y a de l'Un, et que l'acte de la parole est l'instance cruciale du discours analytique. Ce dont il n'y a pas à démordre.

Moyennant ce renversement de perspective qui dit non à la perspective de la textualité générale, (laquelle n'est qu'une version du proton pseudos hystérique) (2), il nous faut dire comment s'étagent les effets de cette position.

(I) J.D.Nasio.

(2) Dont on a vu comment l'acte analytique en situe le fictif en nommant sa cause dans la <u>séduction du père.</u>

D'une part ils sont de situer l'opération du Sª comme création. L'effet de vide est l'exsistant du tour Sª. Le Sª dans son tour produit ce vide qui n'advient que de cette répétition. Obtenir la faille, telle est la difficulté du sujet, qui n'advient comme dire que de cette faille qui réponde à la division du Sª. Ce qu'on appelle culture (au sens que l'on voudra), n'a pas d'autre portée que de créer ce vide. L'être parlant est l'être qui existe au vide, et qui de ce fait, s'instrumente. Ce qu'on appelle un instrument, est un appareil à créer du vide, lequel, comme on sait, dans la nature n'existe pas. Toutefois de ce que la cruche recèle ainsi un vide, on ne doit pas craindre avec Descartes que les parois comme aspirées risquent de se rapprocher: en effet le vide étant absolument ectopique à la réalité, n'introduit aucune autre modification que de "mouvement" (au sens de Lénine). L'ectopie du vide, qui est le hors-lieu du parlêtre, est encore la matérialité du Sª en tant que dans sa dominance, il n'en est pas moins d'une nature hétérogène à la géométrie de la nature, homogène de ce fait au vide qu'il produit, en usant de la matière en "supposition matérielle" de son effet de Sª.

Démontrer comment la structure de l'ustensilité est conditionnée par la création du vide, pourquoi de ce fait l'opération du Sª doit s'agencer comme organes matériels, dépasse notre propos . Il faudrait montrer comment de ce fait la ressource de l'ustensilité est jouissance, et comment cette jouissance en tant qu'effet de vide s'appareille d'une production de corps (au double génitif). C'est ce qu'on fera ailleurs, nous suffisant d'en proposer le s clivages de structure.

Autrement dit, il faut bien préciser que la création de Sª se réduplique et s'accomplit en production matérielle de la culture, sans que cependant la question puisse rester voilée de ce qu'une faille n'en subsiste pas moins de production matérielle à sublimation dans l'effet de Sª, dont on va plus loin tenter d'éclairer la division.

Un discerne également que la structure d'opération d'un vide qui

fait l'instrument, le conditionne dans la double substituabilité qui est la sienne: substitution de l'organe adéquat à créer le vide, mais aussi substitution, à la place du vide, de la finalisation matérielle indéfinie d'un objet (ou d'un objectif) comme accomplissement de tâches ou d'objets particuliers. Cette substituabilité de l'instrument est sa structure essentielle celle par laquelle l'organisation de la praxis met fin au "mirage du monde", pour autant que l'instrument, loin de faire-monde, est au contraire absolument extra-mondain, d'organiser un réel qui y fasse tache (ou tâche, puisqu'ici le mot se présente bien).

Par ailleurs une autre modalité de cette substitution Sª est sa dimension de nouveauté. La nouveauté, on l'a établi, est retour. Ce qui est exige le nouveau, c'est que la faille soit simplement exsistante. Mais ce n'est là lui donner que sa dimension de structure, sans y situer la ressource du sujet. C'est que pour tout sujet, le dire est toujours neuf, de ce qu'il s'opère sur le fond du rien: c'est dans la mesure où une certaine forme d'oubli (qu'on essaiera de dire plus loin), est l'effet du Sª, que quelque chose est appelé à y répondre comme acte, qui disant cette difficulté de l'acte, soit le renouveau de la difficulté première. Ce qu'il faut d'accentuer, c'est que la face absolument déterminante de la substitution Sª, est qu'elle est dire de l'incontournable. Tout acte en tant qu'opération du vide, est l'énonciation opérante du malaise central du parlêtre, de ne pouvoir différer les effets du Sª. Que de ce fait il puisse y avoir quelque approche plus adéquate que d'autres à ce malaise, voilà qui est bien possible: c'est à quoi répond le problème de la sublimation.

Comme le souligne très justement Winnicott, il ne faut pas s'étonner que les domaines classiques de la sublimation soient ceux de la jouissance la plus inutile: la religion, l'art, d'autres encore. A quoi tient que l'être parlant ne puisse pas me pas s'impliquer dans de tels domaines ou leur équivalents ? Qu'un lieu existe où il y ait quelqu'acte du dire, est l'exigence absolue du parlêtre. C'est à quoi a de toujours répondu la religion. Contriarement aux étymologies aberrantes qui ont

cherché à faire dévier la question du fait religieux dans le sens d'une incarnation du lien social, il nous faut au contraire accentuer que la religion est absolument asociale: elle constitue le champ pur de l'acte du dire que la forclusion originaire du discours du maître permet. Le lien social est au contraire l'effet de cette forclusion de la parole. Si la religion est indestructible, c'est dans la mesure où la parole ne peut jamais être totalement rejetée. Ce n'est pas dire que cette forme de résurgence doive en être encouragée, mais que de ce fait la question est posée: d'où permettre l'événement du dire ?

Ceci nous fait accéder à ceci que la sublimation n'est d'abord que l'acte du dire, et rien d'autre. Ceci supposerait semble-t-il qu'il y ait d'autre acte que celui-là: ce n'est certain,et nous croyons devoir différer la question. Mais que la définition de la sublimation soit telle est ce que nous poserons. Ceci ne s'explique que dans la mesure où nous aurons reconnu que, si l'être parlant se divise du S^{a}, seul le dire est adéquat à ce que la nomination de cette difficulté fasse opération de sujet, reconnaissance du réel du symbolique.

La nécessité de substitution veut dire que, l'effet de sujet étant toujours exceptionnel, seule la fente répétée de quelque chose d'autre permet qu'il advienne. Loin que la nécessité de substitution nous porte à dire que le sujet s'efface, nous avançons que c'est la nécessité de l'opérer qui exige un tel recommencement de l'opération du S^{a}. Le vide créé n'est pas l'absence de raison, mais la raison de la raison.

De ce fait si d'une part la sublimation est acte du dire; si par ailleurs elle est opération d'un sujet comme effet de vide, l'entour que le S^{a} réalise de ce vide qu'il crée, est lettre. La lettre est la structure principale de la sublimation. Ceci préjuge bien sûr de l'acte où elle s'opère. Il convient de dire que ce qui opère est toujours effet de lettre, quand bien même inaperçu. Ce que la lettre doit au réel du symbolique en tant qu'elle est la mise en jeu de l'intraduisible du sujet,

est à développer ailleurs. C'est ce qui lui confère sa structure de transfert, de dissimulation de la trace, par laquelle elle revient à la trace comme effet originaire du S^{a}. Toute littérature est lituraterre: qui opère un vide à la place de ce qui est manqué.

Nous voyons que le problème de la place de la pulsion dans la sublimation est changé. Dans la perspective traditionnelle, on s'obstine à penser que la pulsion est cet incontournable qu'il faudrait différer pour le rendre assumable. La pulsion, cette gêne du sujet. Nous proposons au contraire de dire que la pulsion comme organe du réel du symbolique, est l'appareil de la sublimation, l'agencement de son parcours. La pulsion est, d'emblée, sublimation. Et c'est de là que procède la folie C'est dans la mesure où le surgissement de la faille du parlêtre est, dans la pulsion, incontournable, que cette Spaltung du parlêtre ne peut que surgir quoiqu'il en soit, en effet de faille dans le réel, dont la psychose donne les formes cliniquement les plus énonçables mais loin d'être les seules. C'est dire que nous situons de tels faits de structure comme mise en jeu de l'activité du parlêtre. Le problème qui se pose n'est donc nullement de différer la pulsion, mais de lui donner cours selon le mode de l'acte du dire: tel est le problème éthique fondamental, encore que ses modalités soient des plus variées. Loin de devoir considérer perversion, psychose, comme des aberrations du parlêtre, il nous faut les tenir pour des effets de l'incontournable de sa parlerie. L'acte du dire est une réalisation du travail pulsionnel, sinon la seule. Et ce que cet acte permet de situer, c'est que la Spaltung incontournable est l'opération du sujet dans le réel, là où cet acte est rejeté ou impossible.

Dire que la pulsion est l'appareil productif de l'effet de vide, c'est situer qu'on ne peut poser le problème de la substitution S^{a} sans référence au réel dont elle opère. Ce qu'est ce réel, étant toute la difficulté de la doctrine de la pulsion, encore à constituer, sa nomination comme objet(a) étant des plus approximatives, si elle nous situe bien

son lieu.

Nous partirons de ce que Freud nous laisse sous le nom de pulsion de mort, voire de pulsions sexuelles,(au pluriel nécessaire). Comment la mort, le sexuel, si rien de tel existe, peuvent-ils être intéressés dans la pulsion ? D'abord comme impossibles, comme réel de son parcours. Pourquoi en est-il ainsi ? Dans la mesure où le sujet tient au corps comme séparation. La mort comme figure de la séparation, le sexuel comme instance où se traduit une coupure d'une Autre structure, sont le lieu où le tour pulsionnel opère son détachement d'un vide dont s'effectue le sujet. Ainsi la doctrine de la substitution de Sª doit-elle de toute nécessité se traduire dans une doctrine de la pulsion: l'effectuation d'un sujet dans l'acte du dire.

Que la pulsion soit zielgehemmt, empêchée quant au but, c'est le retournement freudien sur la question de la jouissance. Cette nouveauté ne peut apparaître qu'à qui a reconnu le nouveau de la pulsion. On n'a en effet pas attendu Freud pour conclure que l'être est marqué d'entraves, voire que ces entraves constituent son Bien. Ce qui est nouveau venant de Freud, c'est d'abord d'affirmer sous le nom de la pulsion que l'être parlant est une poussée constante vers la jouissance. Mais loin d'en conclure à une doctrine de la liberté, Freud conclut au contraire que c'est justement cela qui fait le parlêtre serf. D'où la perspective de la pulsion de mort, où cette jouissance joue, pour autant qu'à partir de là, la jouissance est définie d'abord comme volonté de mort. La jouissance est l'opération d'une séparation. Le caractère zielgehemmt de la pulsion, nous pourrions être tentés de le considérer comme accidentel. Mais c'est justement en tant qu'il n'en est rien qu'il y a nouveauté à le dire.

Ce caractère signifie que la Hemmung fondamentale, c'est la jouissance. La jouissance consiste dans un empêchement. C'est ce qui fait que Freud ne peut poser la doctrine de la jouissance qu'à filer la longue série des effets de faille où le sujet se produit: refoulement, dénégation, résistance, Spaltung, etc., les divers modes de ce clivage où

il ne peut qu'exister.

Comment se fait-il que la jouissance ne soit posable que dans de tels effets de faille ? La réponse qui vient, c'est qu'elle consiste dans ces effets de faille. Si la jouissance est relève abolissante, et opération du sujet, la Hemmung fondamentale donne la raison de sa structure dans la pulsion.

Il n'est pas adéquat de dire la jouissance consister dans une différance substitutive à l'objet perdu. Il faut renverser la perspective et dire que cette substitution, qui est celle du S^{a}, produit ce vide à quoi correspond la structure empêchée de la pulsion, bref que le vide que la pulsion contourne en tant qu'empêchée, là est la jouissance. La jouissance est cette relève au vide du parlêtre, qui s'y produit comme manque.

Ainsi l'analyse substitue à la position d'une cause finale, d'un Ziel du sujet, le vide. C'est là le corrélat de ce renversement, que la cause de l'être parlant est un vide qu'il crée, ce que le discours du maître représentait de toujours comme la fin. L'analyse élimine cette perspective d'une fin du parlêtre, pour y substituer ceci que la relève au manque est seule cause de la jouissance. Le concept d'une fin ne joue que le rôle d'une supposition d'acte, que celui-ci destitue.

Le Zielgehemmt de la pulsion veut dire que la jouissance du parlêtre est le revenir sur soi qui le porte à se séparer comme aboli. Cette Hemmung est la forme subjective du fait que le sujet se produit comme manque, dans cette séparation. Elle donne la structure de la pulsion comme outrepassement opérant un vide.

4- LA SUBLIMATION ET L'ACTE DE L'AMOUR.

Il faut interroger un noeud complexe dont le centre est ceci : comment se fait-il que le problème de la sublimation ne se pose que sous les espèces du travail de l'art ? Ou bien si l'on veut, pourquoi la subli-

mation, en tant que tour du S^{a}, ne semble-t-elle dans la tradition analytique, se constituer que de la jouissance la plus gratuite ?

Une telle position est doublement inadmissible. Elle revient à faire fi de la totalité de la pratique sociale comme production matérielle, ce qui, concernant l'acte, relève d'un singulier pouvoir d'oubli. Mais plus regrettable encore, est que de ce fait, un domaine où il ne semble pas que l'acte comme division du sujet soit prévalent, est ainsi régulateur de la conception analytique de la pratique.

Il convient de renouveler ce problème de la sublimation en énonçant d'abord notre opposition de principe à de tels effets. La sublimation, si on doit en fonder la pratique, c'est dans le tour du réel que nous devons en chercher la structure, et une telle exclusion est inacceptable. La pratique productive doit devenir le lieu de notre question.

C'est ce qui nous ramène une fois de plus à interroger ce que c'est que le réel dans l'acte. Le réel, c'est le réel du symbolique. Ceci a comme conséquence que l'acte est l'acte de parole. Ou plus exactement, préliminaire à une telle position, il nous faut interroger ce que la division des jouissances implique quant à l'acte. Ceci d'abord qu'il n'y a d'acte que là où il y a effet de sujet. Ceci suppose que des discours peuvent exsister où de tels effets ne sauraient survenir autrement que comme symptômes, de ce fait voués à l'issue religieuse, au moins pire. Qu'une pratique exsiste qui, au symptôme, donne une autre issue, c'est la nouveauté du discours analytique.

Dans la division des jouissances, il faut distinguer un effet de dominance. A quoi tient cette dominance, c'est ce qu'on ne peut encore éclairer, sinon de l'histoire, la structure en restant inépuisable. Les effets du S^{a} semblant avoir pour conséquence que l'être parlant ne puisse pas ne pas organiser sa jouissance d'une instrumentation particulière: celle du Maître. De ce fait, et par un effet de fermeture dont la raison reste encore énigme, selon une voie de refus des effets de la parole. De ce que

la jouissance doit au Sª, le maître ne veut rien savoir, bien qu'il en tienne son ordre. Ainsi ressurgit de cet effet comme refoulé, l'effet de sujet dont l'acte comme acte du dire ne peut trouver sa place que dans un Autre discours, qui ne se définit pas tant d'être dominé que d'être ectopique à l'ordre de la domination. Ce lieu de l'Autre de l'acte, est ce qui dans le disoours du maître traditionnel, ressurgit comme sagesse, voire comme religion.

Le lien social est le dominant. Il n'est de lien social que du dominant, ce ce qui est l'effet de ce rejet premier que le Sª ordonne, des lois de la parole. Si donc l'acte de parole peut trouver sa place, c'est à se situer d'ailleurs que du lien social, dans le symptôme, dans ce qui revient comme refoulé, suppléer à ce rejet.

Ceci nous permet d'entrevoir la raison du privilège conféré alors dans la position freudienne de la sublimation, à l'art comme pratique. Il est le lieu du symptôme, des effets de la lettre par quoi un sujet fait retour comme rejeté du lien social. La raison de structure qui permet de penser ce privilège, c'est donc que l'acte de parole est dire-non au lien social. Il n'est d'acte de parole que contre ou d'ailleurs que du, discours du maître, et celui ci est le seul lien social.

Tout dire-non est acte en ceci qu'il change la jouissance. L'acte qui fait effet de sujet comme effet de dire, voilà ce qui reste ectopique à toute position de la jouissance dans un discours en tant que rejet du sujet dans le lien social.

La jouissance la plus gratuite est celle de la sublimation en ceci que la sublimation comme dire-non consiste à refrayer la place du dire dans l'acte. La sublimation, tel est son seul sens valable, fait acte du dire comme tel, elle est le dire-non qui fait place au sujet. Ceci implique qu'elle s'oppose au lien social comme rejet des lois de la parole. De là, la position de la sublimation comme dire-non permet de généraliser le problème de l'acte du dire. C'est pour autant qu'il y a acte du dire qu'il y a

sublimation, mais de ce fait, celle-ci consiste avant tout dans un dire-non opposé au rejet forclusif du sujet.

Est-ce dire que ce soit là l'essentiel de sa structure ?Ce n'est pas encore assez. C'est encore supposer que, de ce lien social, elle fasse sa cause, ce qui est d'emblée en fausser le sens. La raison qui fait Freud distinguer le statut "zielgehemmt" de la pulsion de l'acte de la sublimation tien à ce pas de plus.

Il n'y a pas d'Autre. Le lien social consiste à forger cet Autre dans le lien du maître. Le discours du maître consiste à jouer des suppositions de Sª, et parmi toutes, de la plus radicale, celle de l'Autre, pour en proroger ses effets de rejet. C'est dire qu'il n'y a de l'Autre qu'à la mesure du rejet du sujet.

L'acte du dire est la voie pratique qui va à désupposer l'Autre pour faire place à l'effet de sujet. De cette inexistence opérée en acte comme événement du sujet, le symptôme fait la première opération. C'est pourquoi il en renforce la figure jusqu'au comique du "dieure".

Le lien social n'existe que de la supposition de l'Autre, i.e. du rejet des lois de la parole. La loi des frères est la loi d'un rejet, où l'Autre donne la figure de la réalité concurrentielle fondatrice de l'ignorance de l'acte premier. Toute supposition d'Autre maintient ce statut de rejet. Et on peut de ce fait énoncer que la tâche de son éradication est infinie, mais nonimmobile.

L'acte de la sublimation consiste précisément en ceci que, comme séparation, le sujet opère en acte cette inexistence. Le statut d'inhibition de la pulsion ne nous fait pas sortir de l'horizon des effets de la maîtrise. Que le discours du maître soit un effet de la Spaltung du sujet comme rejet de cette division, le dévoue bien à la formation d'acte de la substitution Sª, sous la forme pratique de la plus-value, comme venant à la place de la cause du sujet. Ce que la plus-value vient occulter, c'est la place du sujet comme rejeté de ce discours. La sublimation comme acte du

dire, si elle résulte bien de l'incontournable du Zielgehemmt, y opère un sujet dans le dire-non. Ce n'est pas seulement qu'elle procède à l'endroit de l'Autre, de le désupposer, c'est plus encore qu'elle soit opération d'un dire-non qui soit séparation du sujet. Toute sublimation sépare le sujet, et en particulier de la figure de supposition du désir de l'Autre. Elle est un chemin vers l'exception du sujet.

Ceci nous permet de penser le lien privilégié de l'effet de sublimation avec le refoulement. Dans une perspective reçue, on imagine volontiers que le refoulement consisterait à différer la pulsion dans ses effets. On ne résout alors pas le paradoxe classique que pose à toute théorie de la défense le trait fondamental de la constance de la poussée pulsionnelle. De ce fait, on s'imagine que la sublimation consisterait à lever le refoulement, sans qu'on sache en quoi la poussée pulsionnelle en deviendrait plus acceptable.

Pour résoudre ce problème il faut ici encore changer la perspective. Il nous faut dire que c'est au contraire dans la mesure où la pulsion ne peut pas ne pas pousser, qu'il y a refoulement. L'incontournable de la poussée pulsionnelle , (avec le sens que l'on a conféré à ce terme), est la cause du refoulement, i.e. d'un effet de sujet. Le refoulement veut dire que l'effet de sujet est incontournablement conséquence de la pulsion comme constance à outrepasser.

-Pas si incontournable qu'il y paraît pourtant. Et c'est ici que ce que le refoulement apporte de nouveau nous apparaît. C'est que si la pulsion comme opération incontournable d'un vide est bien ce qu'il nous faut poser, de ceci ne résulte pas nécessairement un sujet. Il peut aussi en résulter son rejet, dans les divers effets de Spaltung qui s'ordonnent comme conséquence de cet incontournable. Ce qui au contraire spécifie le refoulement, c'est d'être la place faite d'un sujet. Le refoulement, c'est le retour du refoulé, i.e. l'opération d'un effet de sujet, d'un dire-non, qui arrête les effets de la Spaltung pulsionnelle. Le refoulement se par-

ticularise d'effectuer un acte du dire, comme symptôme. C'est ce que Freud veut dire lorsqu'il précise que le refoulement porte sur le représentant pulsionnel et non sur la pulsion. Comment en effet pourrait-il porter sur cette dernière ? Qu'il porte sur le S^{a}, veut dire précisément qu'il est un effet de dire, i.e. la place faite à quelque chose d'un acte de dire insistant dans le virtuel du symptôme. Le caractère antagonique du sens du refoulement avec les effets de rejet du S^{a} se marque ici clairement: le refoulement est le dire-non constituant du symptôme, en tant que dire opposé à ce rejet.

Que la sublimation lève le refoulement, ne veut donc pas dire qu'elle donnerait cours à la pulsion (c'est déjà fait sans elle), mais qu'elle est acte de parole, reprenant le dire-non que le refoulement constitue pour le porter à sa puissance d'acte. Ce que le refoulement opère en silence, à cette place le dire-non de l'acte vient le porter à sa propre puissance d'acte de la parole, C'est en ce sens que la sublimation ne lève pas tant le refoulement, qu'elle n'opère le sujet comme relève. A ceci près que le refoulement opérait ce dire-non en argumentant d'effets d'idéalisation, i.e de redoublement de la forgerie de l'Autre, dans les espèces de l'interdit. Ce que le refoulement fictive comme interdit dans la forgerie de l'Autre, la sublimation l'opère comme acte d'une relève dans le dire-non qui désuppose l'Autre.

Dans ces conditions, comment se fait-il que l'analyse accorde, dans la sublimation, une place privilégiée à <u>ta erôtika</u>, les choses de l'amour ? On pourrait d'abord énoncer qu'elle ne fait sur ce point que reprendre ce que le refoulement lui enseigne. Mais ce serait là éluder la question de son acte, avec la nomination qu'il emporte, comme on l'a auparavant montré, puisque cette place du sexuel comme cause, c'est elle qui la fait exsister. En quoi donc l'acte de parole donne-t-il cours à l'acte de l'amour, c'est ce qu'il nous faut éclairer.

C'est ici l'occasion de dégager la chaîne principale des raisons qui font le rapport sexuel inexistant être au coeur du problème éthique. Cette chaîne des raisons du S^{a} ne tient au corps que par une métonymie qui, pour être incontournable, ne donne pas d'elle-même sa raison, mais la reçoit du S^{a} comme effet d'appel constituant.

I- Posons qu'il n'est de corps que de l'Un. Cette proposition peut sembler singulière, puisque le corps est à l'ordinaire supposé être cause du S^{a}. Il faut poser qu'il n'en est rien, et que c'est l'incorporel du S^{a} qui confère au corps sa corporéité. -Mais il ne le fait que pour autant qu'il le rejette de ses effets d'unaire: de cet Un, le corps fait l'impossible ou le réel.

2- Mais ceci ne dit rien de la raison pour laquelle l'Un opère sur le corps, ni pourquoi celui-ci, de devenir Un, est marqué d'impossible. Il faut pour le penser, poser que le corps, comme enjeu de la séparation du sujet, est l'aboli de la jouissance.

3- C'est dire que l'acte du dire tient au corps comme réel. Si les effets du S^{a} sont d'un déchaînement inaugural qui constitue le sujet comme ordonné à un effet de rejet, comment ce sujet peut-il y trouver sa place ? Il ne le fait que moyennant un dire-non premièrement venu d'ailleurs, soit d'un lieu de nomination d'où s'oublie que le sujet est raison de l'acte, dans le temps même où il est opéré. L'effet de ce dire-non, qui est le sujet comme advenu, s'opère de l'arrimer au corps comme moins-Un. Le dire-non arrime le sujet au corps comme à son réel, et métonymise ainsi la déraison première du vide du S^{a} dans la cause d'une fixation qui est la marque et l'enjeu d'un dire-non. Ce dire-non est celui que le sujet reprend à son compte lorsque, dans le montage de la pulsion, le corps est métonymisé comme lieu de la jouissance.

Il est donc essentiel de bien marquer que le dire-non fixe le sujet au corps au réel, mais ceci ne peut être énoncé que pour autant que l'on dit que ce dire-non est l'inaugurant d'une telle fixation, laquelle peut

avec lui manquer :expérience du corps dans la psychose. C'est l'effet du Sª, puis le dire-non qui l'arrête, dans le point de capiton, qui sont cause du corps sous sa double espèce d'Un et de réel comme manque, soit de ce par quoi le corps est essentiellement le lieu d'un moins-un.

4- Par ailleurs, et venant d'une autre chaîne, il nous faut dire que l'acte est monté dans l'Autre comme lieu de déchet des suppositions.

D'une part, le fait que le Sª comme effet de division soit l'incontournable; d'autre part le fait que le dire-non opérant un sujet ne vienne que d'un autre lieu, -ont pour conséquence qu'il n'est d'acte qu'opéré à partir d'une supposition au sens pratique: un effet d'idéalité implique qu'un montage de Sª soit anticipé sur l'acte, celui-ci se définissant d'en opérér l'abolition dans l'effectuation du sujet à partir de cette supposition. Telle est la structure du transfert inhérent à l'acte. L'Autre donne l'effet d'Un qui est inhérent à cette pratique de la supposition. Ainsi se réalise ce paradoxe qui est celui de l'acte, qu'il n'est d'acte que de l'Autre, bien qu'il ne s'opère qu'à s'abolir, dans la relève du sujet. Mais il n'en reste pas moins que l'Autre comme fiction nécessaire de l'acte subsiste à ce titre, et la question se pose de savoir comment dans la relève de l'effet de sujet, l'Autre vient à se placer.

5- Par le nouement de ces deux nécessités: nécessité de la supposition pratique de l'acte; nécessité à ce que l'acte du dire tienne au corps, -le rapport à l'Autre dans l'acte est monté comme le rapport au corps de l'Autre. L'Autre c'est le corps. L'Autre corps est le lieu où par métonymie se signifie et se met en jeu pour le sujet sa jouissance comme relève. Ainsi ce qui manque au corps de l'Autre, est la condition absolue de l'acte, si l'acte se caractérise d'être abolition du sujet. Mais ce manque ne joue que comme voilé dans le désir, i.e. pour autant que, ce dont l'Autre manque il n'est pas sans l'avoir. Telle est la fonction du phallus, d'être l'entrecroisement du Sª au corps, où se signifie la fonction du pas-sans, comme forme adéquate où la supposition Sª se noue de l'Autre comme manquant i.e. comme ce lieu d'un vide qu'est le sujet.

Comment par cet effet de l'acte noué au corps de l'Autre, il en revient au sujet un effet de décernement du corps,(le sujet n'est pas sans tenir au corps), et comment de ce fait le corps fait l'Un mais à un double niveau: d'effet d'Un et de Même d'un réel, on ne l'éclairera pas ici. C'est de là que devraient s'expliquer la topologie de la pulsion comme retour , puisque dans l'acte, c'est d'abord le corps comme réel, i.e. comme incontournable au sujet, qui est en cause. Ceci implique que la pulsion revienne de l'Autre au corps, mais le bouclage de ce parcours ne concerne l'Autre réel que secondairement. La définition du bord pulsionnel n'est pas concevable sans cette topologie du retour sur soi qui arrime l'Autre au corps (de ce fait supposé "propre"). La pulsion est d'abord couture instantanée de l'Autre au corps, sur le bord pulsionnel.

6- Si l'acte est l'acte de parole, et si le dire-non est cet acte, l'autre réalité qui s'opère de cet acte du dire se métonymise dans le sexuel comme signe de la division. Qu'il n'y ait pas de deuxième sexe est une nouveauté du discours analytique. Mais ceci ne veut pas dire non plus qu'il y en ait Un. Il y a de l'Un; et puis il y a l'Autre; puis il y a le rapport sexuel en tant qu'inexistant. On ne veut pas ici aborder ce sujet mais simplement en situer la raison.

L'Autre comme Autre corps, se métonymise dans le sexuel comme signe de la division. Ce qui, au sujet, fait manque, le corps de l'Autre en porte la trace dans le sexuel, en tant que différence. Mais la différence n'est pas ce qui importe. Ce qui importe, c'est qu'elle est, dans les effets du Sª, relevée à signifier le manque de l'Autre, i.e. l'Autre comme manque.

La mascarade des sexes identificatoires, veut dire que l'Un de l'effet de Sª se métonymise dans le phallus., tandis que l'Autre réalité où le sujet s'opère comme relève, est métonymisée dans le voile, comme ce qui, de cet Un du phallus, fait le manque. C'est pourquoi il y a dans le rapport à l'Autre une dissymétrie radicale qui fait que l'Autre est absolument métaphorisé en les femmes, y compris pour elles-mêmes, pour autant que cet

Autre est d'abord le lieu de l'Autre réalité à quoi un sujet s'opère. Mais il faut absolument souligner que, si cet effet dissymétrique joue bien dans le registre des positions du sujet, il ne change rien quant aux effets du symbolique, à l'enseigne desquels tous les sujets sont également logés.
Il reste que, si l'acte est une question de position subjective, ce que nous soutiendrons, alors, la position de l'Autre (sexe) donne la métonymie adéquate de ce que l'acte du dire opérerait. On essaiera de démêler ailleurs s'il faut aller plus loin, et dire que les positions subjectives de l'être sont déterminantes absolument quant à l'effectuation de l'acte.

7- Le"sexuel" ainsi volatilisé dans le rapport impossible, n'est métonymie de la division de l'Autre que pour autant qu'il est le lieu de la jouissance la plus fictive.

Si l'on cherche à savoir par quelles raisons le sexuel est dit être cause du désir, on n'en trouve aucune qui soit adéquate. Mais cette inadéquation est justement sa ressource. Le sexuel est une cause de pure fiction et c'est la raison de son insistance à ce titre. Le sexuel est le lieu de la jouissance la plus fictive, celle qui, tenant le moins au corps, est au plus passible d'y signifier d'une part ce qui y manque, mais surtout ce qui opère le corps comme réel. C'est l'acte du dire. Le sexuel comme fiction, est le lieu adéquat à ce que l'acte du dire en tant que réalité propre au parlêtre, soit intraduite; il est le lieu où le parlêtre s'adresse au parlêtre, sans autre conséquence que la jouissance pure. Mais de ce fait, il est le lieu d'un impossible, puisqu'une telle adresse n'existe pas, du fait qu'il n'y a pas d'Autre. L'inexistence de l'Autre volatilise avec elle ce rapport sexuel qu'elle monte pourtant en fiction aux fins de la supposition d'acte. Le rapport sexuel est le lieu où se métonymise l'acte comme relève.

8- L'acte du dire est donc par métonymie l'acte de l'amour. Mais c'est précisément ce qui voue ce dernier à l'impossible, et de ce fait, à y faire sentir au maximun les effets de diffraction que le S^{a} opère sur le parlêtre. Le désir reste comme le noyau de cet effet, ainsi clivé de l'amour comme ce sur quoi celui-ci achoppe.

Le sexuel, outre qu'il n'existe plus de ce fait que d'un rapport impossible, devient le lieu de torsion du refoulement comme difficulté du dire. Inversement le dire n'advient que de se prononcer que du sexuel comme cause. Ce qui fait le nouveau de l'analyse, est assurément le dire comme acte. Mais on peut s'étonner qu'aucun discours ne lui ait d'auparavant fait place. Quelle qu'en soit la raison, nous pouvons en trouver la forme dans ceci que, ce que le dire doit à la difficulté du rapport sexuel, est dans ces autre discours, dévié en idéalisation, Or le désir n'existe que de l'effet de faille en quoi le sujet déchoit de l'amour.

En faisant place à l'acte du dire comme transfert, l'analyse permet que ses effets de séparation soient opérés. La désupposition qui lui est inhérente ne peut advenir que d'une pratique qui sache opérer dans le transfert les effets du Sª, avec ce qu'ils impliquent d'un dire-non constituant du sujet. Ce dire-non trouve sa forme dans la particularité du désir comme condition absolue du sujet.

Un acte qui, hors de toute raison, fraye le chemin de l'"embarras" en tant qu'il est le lieu du désir, et qui manifeste de ce fait l'impossible et le nécessaire de l'acte de l'amour, -c'est à quoi la sublimation répond. Un tel discours ne veut rien savoir si ce n'est de ces choses. Il fraye dans l'ignorance le chemin d'un tel retour aux conditions de rejet dans lesquelles le parlêtre s'est constitué. Lequel s'opère de ce frayage même, comme dire.

Le privilège de l'acte de l'amour dans la sublimation, traduit la nécessité inverse par laquelle l'acte du dire se noue à la particularité du sexuel dans le rapport à l'Autre. C'est pour autant que l'acte est l'acte du dire , mais ce fait abolissant du sujet dans la relève, que la sublimation comme production de ce vide, fait d'un discours de l'amour sa condition, avec cette conséquence que, dans ce montage du Sª, le rapport sexuel supposé vire à l'inexistence , sous les divers modes que l'effet de Sª autorise: de l'interdit à l'impossible.

L'érection de l'interdit dans l'amour courtois est précisément la condition par laquelle le discours courtois introduit une sublimation qui pose l'acte d'amour dans une perspective idéalisante. Cet interdit, fait le Zielgehemmt particulier de ce discours. Il lui confère cette insistance qui, dans cet en-deçà de l'interdit, ouvre l'acte de parole comme le chant, tandis que l'objet impossible est érigé comme cause au coeur de ce vide.

L'analyse ne va assurément pas dans ce sens, puisqu'elle fait virer l'interdit à l'impossible, en désupposant les effets du semblant de l'amour Dire ce qui du sexuel devient l'impossible, comme rapport inexistant à l'Autre d'une part, comme suppléance à ce rapport dans la fonction phallique de l'autre, constitue les termes élémentaires de son acte. L'abord du rapport sexuel inexistant dans le discours analytique est d'abord un fait éthique: celui qui opère à désupposer l'Autre dans l'acte du dire, ce que traduit adéquatement le dire de l'inexistence d'un rapport sexuel.

5- L'AUTRE SATISFACTION.

L'Autre jouissance de la fonction phallique, celle que la fonction refoule, n'est pas de supposition. Il faut en effet clairement distinguer l'Autre comme lieu des suppositions, de la jouissance de l'Autre, qui n'est de nul supposé.

La jouissance de l'Autre, c'est la jouissance du dire. L'effectuation du sujet comme relève dans l'acte du dire, voilà l'Autre satisfaction qui est en jeu dans cet acte. C'est pourquoi, si, par l'effet de la mascarade, une femme en vient à incarner l'Autre, inversement toute position de cet acte dans l'effet de la sublimation se métaphorise comme jouissance d'une femme, au double génitif. Ce que l'amour courtois ici métaphorise dans l'idéalisation, l'analyse tente d'en frayer la question comme position du sujet. Il est donc inadéquat de dire que l'Autre jouissance serait jouissance féminine: une telle position qui idéalise le problème, ne peut avoir d'autre conséquence que d'amener son rejet, avec la position que la dite jouissance serait simple supposé.

Or loin que la jouissance du dire soit supposée, elle est l'effectif de cet acte. Nous nous trouvons donc ici devant une difficulté, qui est de savoir pourquoi l'Autre comme lieu des suppositons donne la raison adéquate de la jouissance en acte de la relève du dire.

Nous répondrons que c'est précisément parce que l'Autre n'existe pas. Il n'en reste pas moins que qu'il est le supposé de l'acte. L'acte s'opère de désupposer l'Autre. Or pour autant que l'Autre est ce supposé, ce qui s'opère de le désupposer, porte le signe de ce rapport, dans l'acte qui l'abolit. La jouissance du dire n'est jouissance de l'Autre que dans la mesure où elle abolit cet Autre comme supposition. L'acte du dire consiste dans ce dire d'une telle inexistence.

Donc l'acte du dire est jouissance de l'Autre. Ainsi le travail de la sublimation subit-il ici une autre torsion essentielle. Ce n'est pas simplement que l'inexistence du rapport sexuel soit sa mise en jeu. Il se réalise d'une autre mise en jeu, qui est de s'opérer comme jouissance de l'Autre , i.e. jouissance qui porte le sujet à s'opérer comme rapport à l'Autre féminin (et ceci pour les femmes aussi bien).

Mais la place de cette torsion est fort distincte, voire divergente selon la position du sujet dans l'identification. Notons simplement que cette opération du sujet de s'opérer ici comme dire, voue une femme à être par excellence le lieu de cet acte. C'est ce qui constitue le privilège qui la destine au désir d'enfant, en tant qu'un tel désir est désir de dire: l'enfant, comme sujet à venir, est le lieu d'une parole à opérer, à quoi s'engage une femme à son endroit. Mais sans doute ne le fait-elle qu'à oublier sa place, soit à situer son propre désir de l'Autre comme amour du père, où la place qu'elle soutien d'être le lieu du dire, est différée dans l'acte du père, comme le dire qui lui permet (à elle) le dire-non séparateur d'où elle se constitue comme oubli.

Résumons-nous: l'acte du dire est jouissance de l'Autre comme opé-

ration de son abolition. Cette jouissance est l'effectif de la relève qui excepte le sujet à l'Autre réalité. Dans la mascarade où l'Autre supposé de l'acte est situé comme l'Autre sexe, les femmes ont cette particularité d'incarner l'Autre absolument, en tant qu il n'existe pas. Elle se font lieu d'une telle inexistence, non sans en prolonger le semblant comme condition de l'acte, mais au prix de l'oubli d'une telle position.

Le mouvement de la sublimation n'est donc pas seulement jouissance de l'inexistence du rapport sexuel; il est aussi et surtout jouissance du dire qui s'y opère, et par là, jouissance de l'Autre (sexe) comme inexistant mais opéré comme dire dans cet acte même.

Le 29/2/76.

NEUVIÈME LECON: DE L'INCONTOURNABLE AU DIRE-NON

I- L'INCONTOURNABLE ET LE DIRE-NON.

Dans le parcours que nous avons suivi jusqu'à présent, notre question était, toujours, du réel. C'est là une position qui ne va pas de soi. Il n'est nullement évident que le discours analytique doive, du réel, faire son enjeu. -Et pourquoi pas plutôt la vérité ? Nous procédons selon une autre voie. Ce qui peut préalablement nous guider sur celle-ci, c'est de remarquer que la doctrine analytique ne peut procéder que d'une succession de refentes: de l'imaginaire au symbolique d'abord, en tant que, bien que secondaire, elle conditionne toutes les autres. Puis de là du symbolique au réel, elle, fondamentale. Ce clivage du symbolique au réel et l'articulation qui en résulte, fait l'essentiel du discours analytique. Pourquoi en est-il ainsi, est la question qui insiste pour nous. Que cette question soit peut-être plus conditionnée par, qu'elle ne conditionne, l'abord de la forclusion du Nom du Père, est de nature à nous éclairer plus. Il faut insister sur ceci qu'il n'y a pas de doctrine possible de la psychose sans un tel clivage. C'est bien son défaut qui fait Freud échouer sur cette question, faute précisémmt que le clivage de la réalité au réel puisse pour lui être assurée sur une base ferme. Or si ce clivage est secondaire, il n'en est pas moins, dans la doctrine freudienne ce qui est appelé par le problème de la psychose mais aussi ce qui y est impossible. En quoi le problème de la psychose est-il ici déterminant, et l'est-il à d'autres titres que de nous permettre d'éclairer d'un frisant les conditions de possibilité de la subjectivité dont elle est le défaut ? Cette portée de méthode d'un tel problème est bien sûr certaine. Mais est-elle le décisif ? Il n'en est probablement rien.

Toutefois, reprenant d'un autre abord, nous nous en tiendrons ici à la question en jeu: pourquoi insister quant au réel ? Et pourquoi pas plutôt quant au symbolique ? Qu'est-ce qui peut faire notre décision ?

Cette question peut d'abord se formuler ainsi, comme un problème de l'incontournable. Le réel n'est peut-être pas tant l'impossible, que l'incontournable. On a montré que cet incontournable, il faut d'abord en rendre raison non pas par l'expérience, mais au contraire dans ce qui conditionne le sujet dans la parole. Cet incontournable est le réel du symbolique. Qu'il y ait un parlêtre, et que celui-ci soit confronté à ce fait, là est la seule ressource du réel de ce parlêtre. Ainsi, -ou bien qu'il y ait cet incontournable, ou bien que celui-ci soit différé dans la parole, qui, seule, permet d'en rendre la division assumable, est l'aliénation fondamentale à quoi le sujet est soumis.

Toutefois cette alternative, qui est celle du sujet, dissimule quelque chose. Elle laisse voilé que cette alternative ne prend force que d'être déjà résoluble dans l'acte. Or c'est précisément ce à quoi la forclusion du Nom du Père fait pivot: pour autant que c'est de l'affirmation de ce Nom du Père qu'une telle alternative est rendue même possible.

De sorte que cet incontournable comme nécessité de contour d'un impossible, ne prend effet que de là: la nomination du père. L'incontournable n'est opérable comme tel que de ce qui en permet le contour.

Mais par le fait, la question initiale se déplace: elle revient à savoir ce qui nous porte à donner privilège à l'acte, en tant qu'il permet l'opération du réel ? Ce problème de l'incontournable se déplace donc en un problème éthique. La question est alors de savoir pourquoi dans le discours analytique, l'acte est maintenu comme ce à quoi ce discours s'en tient dans toute approche de la pratique. La réponse tient dans l'alternative même qu'il met en place.

On voit de ce fait que le problème éthique de l'acte et le problème de l'incontournable du réel se nouent pour faire discours. A condition toutefois d'ajouter que plus radicalement, il n'est de discours que de ce noeud. Autremet dit, le Nom du Père comme affirmation est l'inaugural de l'implica-

tion dans le discours comme tel.

La décision que représente ce noeud n'est donc pas tranchable, sinon par son refus pur et simple. Mais cette décision est elle-même du discours.

De ceci on ne doit pas conclure, fait important, que le réel soit un fait d'artifice du discours. Il n'en est que l'incontournable, et c'est ce que ne laisse pas oublier la décision. Le symbolique existe à cet effet de division du réel du parlêtre. Mais que de là le sujet soit pris dans la nécessité de la parole, n'empêche pas le réel d'en faire l'impossible inaugural. Il n'est de symbolique que d'existence au réel d'un incontournable. Ce dire, c'est le Nom du Père qui le conditionne comme acte. Mais le réel n'est pas le NdP, ou plutôt le NdP n'en est pas le même réel.

De sorte que, se proposerait-on d'une telle décision le refus, à quoi aboutirions-nous ? Soit à sa forclusion, si c'était possible, soit à légitimer celle-ci si elle est réelle. Il est certain que la décision du discours analytique est un fait éthique. C'est le fait par où l'éthique se démontre dans le réel. C'est par là que l'éthique comme telle advient, comme discours. Elle n'advient que de cette décision. Mais ceci nous démontre qu'il y a un réel de l'éthique: précisémment celui que l'on peut situer de l'aliénation résultant de la décision du NdP. L'éthique est ce réel qui voue le parlêtre à la division dans la parole, faute de quoi: les effets de cette division dans le symbolique.

Mais dans ces conditions, en quoi une telle alternative fait-elle résolution à la forclusion du NdP, dont l'incontournable des effets de division démontrent le réel ? En ceci qu'elle en constitue la solution la moins pire. La fonction du NdP ne témoigne chez nous d'un leibnizianisme qu'en ceci qu'à la perspective leibnizienne d'un meilleur des mondes, l'existence de l'incontournable de la division du sujet nous force à substituer une logique du moins pire. La castration, la pratique de la parole, ne s'ordonnent en un principe du plaisir que par ceci, que l'être parlant se maintient à l'or-

dinaire du moins-pire. C'est encore beaucoup.

Donc l'éthique et le réel font noeud , dont la décision est de faire alternative au pire de l'incontournable. D'où résulte que la nomination de cet incontournable comme tel, avec la condition de différance que représente l'acte du dire, dont la nomination du père est l'inaugural.

Il convient de bien insister sur ce qu'il n'est d'incontournable que nommé, ce qui ne supprime pas son réel, mais en induit la différance dans un discours. Tout discours estla suppléance ordonnée d'un dire-non à un réel dont il fait sa cause. Car ici il se produit un renversement décisif de la structure de la cause: s'il est vrai que le réel est l'incontournable, il n'est pas la cause réelle du discours, mais c'est le Nom du Père qui est cause du discours. Ceci a pour conséquence que le discours fait du réel la cause. Autrement dit, si nous pouvons dire que le discours estl'effet d'un réel (ce qui est justifié en ce sens qu'il en diffère le malaise), ici, l'effet est la cause de la cause. Ceci ne peut s'expliquer que par une transformation du statut de la cause dont nous ne pouvons trouver la raison que chez Aristote: c'est que la cause est à la fin, mais précisément en tant qu'elle manque. Le manque du réel est le produit que le discours opère comme cela qui était l'enjeu de sa suppléance.

Il faut alors saisir ce noeud, que la décision qui en pose le jeu est inconsciente, qu'elle n'est pas de l'ordre du bon vouloir. L'éthique n'est pas un choix délibéré. Elle n'est de nul devoir. Elle est d'abord ce qui résulte d'un incontournable, et résultat d'une opération de nomination qui la fait avancée lors même que le sujet ne s'en doute pas. Procéder de cette éthique, est d'abord un fait de contrainte. L'éthique se présente elle même sur le mode de cet incontournable, dont il n'est que secondaire que le sujet veuille s'y situer.

Toutefois, de ceci que nous avons pu éclairer ceque le réel doit à la nomination du père, nous ne pouvons déduire la ressource de ce principe qui dit le réel: incontournable. Que, du Nom du Père, le réel vire à l'incontournable d'un discours, laisse intacte la question d'où le

Nom du Père est-il possible ? Répondre qu'il l'est pour autant que le symbolique existe, laisse voilé qu'il est précisément le principe d'où celui-ci peut s'ordonner dans son effet de sujet. Ainsi, la ressource du Nom duPère reste-t-elle encore voilée.

C'est le lieu de nous rappeler que le père n'existe pas. Il est clair dans ces conditions, que la ressource du Nom du Père ne peut être que de cette inexistence. Le NdP n'est opérant qu'à la mesure même de l'inexistence du père. Arguons que, si le père existait il n'y aurait pas de signifiant. Le S^a ne peut avoir son efficace de sujet que pour autant que le réel n'y réponde d'aucun d'aucun père qui en prendrait la place. Mais ceci ne nous donne encore que la condition négative de cette efficience.

La condition positive, il nous faut pour la trouver, nous ressouvenir que le NdP fait l'indice du réel. Si le premier statut du parlêtre est l'égarement constitutif de la forclusion inaugurante du symbolique, si nous devons penser que le parlêtre n'existe que dans cet effet de dérive à quoi le voue sa division dans les effets du S^a, -nous devons interroger sur ce qui, à cette dérive, est capable de mettre un terme. Que le NdP réponde de cette opération, ne dit pas sa structure.

Cette structure est celle d'où venir à la place de-. Le NdP, par son dire-non, vient à la place du réel. Il fait virer le non-sens du réel au compte de ce dire-non, sous la forme de la haine. Ici l'amour du père vient dissimuler la haine du réel, mais la haine du père vient dissimuler l'amour qui, de la haine abattue, laisserait voir derrière l'absence du vide, et le non-sens dont le NdP garde le sujet. C'est dire par là même que cette opération du NdP n'a de statut que de fiction. Elle est même l'opération inaugurale du fictif, par quoi il est suppléé au réel. La métaphore du père est la première dissimulation du réel. De là l'être parlant peut exister, comme déplacement d'une faille qui soit dire-non au déchaînement premier. Ceci nous démontre que la ressource du NdP dans l'acte est liée à un nécessaire effet de voilement: il s'agit que, dans cette opération, le sujet en vienne à ignorer

le réel. Toute opération du dire-non du père est donc liée à une dimension d'oubli jeté , et c'est l'art de cette opération qu'elle advienne sur ce mode: celui de l'épater. A condition toutefois que, par cette grâce de l'oubli le réel ne s'en laisse pas moins apercevoir: sous la forme de la faille du sujet. Qu'en effet le voilement de l'opération du NdP soit si bien portée que cette faille même s'oublie: il faut la dire imposture. De ce fait forclusive, pour autant que, de laisser ignorer que le sujet est assujetti à la faille, elle laisse celle-ci revenir comme déchaînement dans la psychose.

Qu'en est-il donc de la position du père dans l'acte ? On ne le dira pas ici, sinon pour marquer qu'il ne peut alors intervenir dans l'opération qu'à être marqué de faille. Ce qui interdit de penser que le père, s'il existait, puisse échapper à la castration. C'est bien au contraire pour autant qu'il se démontre ainsi marqué, qu'il peut s'en faire l'agent et le lieu.

Mais de cette condition du NdP à l'opération de l'incontournable du réel, nous pouvons conclure à un déplacement de la question du réel. Qu'est-ce donc qui, du réel, nous retient ? Et pourquoi pas plutôt partir du symbolique ? Cette question est désormais aisée à résoudre: le réel dont il s'agit, c'est le réel du symbolique. C'est dans la mesure où l'être parlant est divisé du symbolique, et de ce fait, opéré comme effet de vide dans le dire-non qui y répond, que le réel fait cette insistance. Le réel n'est que l'incontournable de cette division.

Mais nous pouvons de ce fait autremmt moduler et la question, et sa réponse, si nous remarquons qu'il n'est dans le discours, d'autre trace de ce réel que ce à quoi le NdP donne cours. Le père, pourrait-on dire, prend la place du réel. Ainsi, au coeur de l'être parlant, le réel du symbolique se confond-il dans une amphibologie qui fait que, le réel, c'est le NdP. Toute question sur le réel, devons-nous dire à partir de là qu'elle soit une question sur le père ? Ainsi qu'il est quelque part remarqué, ceci est inadéquat. Plutôt vaut-il mieux dire qu'il n'est de question possible que de

cette opération du Nom. Mais de fait, toute question est retour au NdP. Ce n'est pas que le NdP fasse question, mais que la question plutôt lui revienne. Ainsi pouvons-nous dire que toute approche questionnante du réel est interrogation sur cette condition du NdP, comme sur le réel qui la maintient insistante.

Mais pourquoi le NdP fait-il question ? A quelles conditions le sujet peut-il faire de cette instance de l'oubli la raison de son dire ? Par quel paradoxe le NdP se remémore-t-il assez pour passer dans l'acte comme la raison du dire ?

2- REJET ET CONTINGENCE DU DIRE.

Que le nom du Père devienne le réel par cette imposture originante du réel du symbolique comme questionnable dans l'acte, voilà ce qui, de là fait énigme. Puisqu'aussi bien la question reste de son voilement et de l'oubli qu'il parvient à porter sur le réel. Que de cet oubli résulte la dimension principale du sujet avec le temps: la mémoire comme retour au déjà-là, et l'inconscient comme garde de la mémoire, c'est ce qu'il nous faudra déduire.

Que l'être parlant n'existe que de cette faille ouverte par les effets du symbolique, voilà ce qui le voue à un statut de rejet dont nous devons situer les divers indices de diffraction. Le plus évident de ces effets est que cet être ne jouit que du Sª, qu'il n'aborde le réel que selon le chemin de ses transferts. Si le transfert démontre à l'endroit de tout réel une telle ignorance, c'est dans la mesure où ce qui est requis dans cette avancée, n'est que cette faille du sujet que le transfert articule. Mais c'est bien là que se marque que le réel n'est ici reçu que selon un statut de vide. Le réel n'est que le réel du symbolique, seul enjeu du transfert. Bref l'analyse est créationniste, elle prend effet de l'opération d'un vide. J'appelle créationnisme cette perspective qui fait que rien n'est si ce n'est du vide, et plus précisément comme création d'un vide. Ce vide est le sujet en tant que, opéré, il retourne à la faille de la division première des effets du symbolique,

le Sª étant ce dont le contour créatif de ce vide opère le sujet comme ce vide même.

Mais de ce fait le statut de faille de l'être parlant le laisse ou plutôt l'opère dans une dimension de rejet inaugurale. Fait important, cette faille ne résulte pourtant que des effets du symbolique. Autrement dit, l'effet de rejet que le symbole opère sur l'être, encore faut-il apercevoir qu'il n'est existant que de la parlerie à quoi l'être est ainsi introduit. Mais il ne l'est primordialement que sur le mode d'une faille, dont c'est le problème même de cette création de Sª de savoir comment, de ce rejet, de cet oubli à quoi l'être parlant est dévoué, quelque chose comme un effet de dire peut advenir. Le statut de création du Sª y reste autant énigme qu'il y est la seule ressource d'acte. Pas d'acte hors de l'effet du nom. Mais aussi, rejet initial par l'effet du symbolique. Le nom vient prendre la place de ce rejet pour lui permettre le déplacement du dire, qui le rend assumable comme effet de sujet.

Il nous faut nous demander pourquoi le père est cause d'un tel nom. Nous pouvons résumer son opération générale: le nom du père prend la place du rejet, et y opère un effet de fixation qui fasse dire-non d'où surgisse un sujet. Le père indique ainsi le lieu d'un réel, mais l'effet subjectif de cette indication, est de permettre au sujet la reconnaissance de ce réel, comme ce à quoi il est assigné dans le dire. Partant le rendant assumable dans cette différance de discours qui résulte de cet acte. Premier effet de ce que l'être parlant se divise du Sª, c'est qu'il est rendu, par cette division, contingent, ou encore exceptionnel. Il est exceptionnel qu'un effet de sujet advienne. L'exceptionnel cependant n'est pas le contingent, mais plutôt ce qui le conditionne. J'appelle contingent qu'un effet de sujet s'opère, qu'une relève au vide advienne comme séparation d'un sujet.

Mais quelle est donc la structure générale de cette contingence ? Nous devons d'abord la situer sur le fond d'exclusion originaire que le Sª

290

réalise. Que l'être parlant n'ait aucune raison d'être, et que, comble d'une telle absence, les effets de relève au dire-non n'aient nul lieu de se produire, c'est la dimension originale du rejet. Le rejet qu'opère le S^a ne doit donc pas désigner la condition particulière de la psychose, mais à l'inverse, il nous faut penser de quoi la psychose fait signe, quant à l'expérience humaine, si nous devons de là penser que rien ne soit plus rare qu'un effet de dire. Car que chacun ne soit pas fou, ne doit pas être une raison de ne pas avoir à penser ce que signifie de rareté quant au dire le fait religieux. Encore ne fais-je ici qu'allusion au plus innocent des symptômes d'un tel état de choses.

Toutefois sur le fond de ce rejet premier, et dont la structure est à reprendre encore, il nous faut avec Kant noter que les incidences de contingence du S^a ne sont pas simples mais doubles: la contingence peut bien désigner d'abord le pouvoir être autrement de quelque chose (soit: du sujet qui seul est en jeu ici); mais plus radicalement, c'est sur le fond d'un pouvoir n'être pas de cette chose que ce premier sens de la contingence s'appuie La dimension principale de la contingence est un pouvoir être aboli qui conditionne le pouvoir être autre. Que signifie cette structure double de la contingence ?

D'abord ceci que le pouvoir d'abolition est l'opération du sujet dans la pulsion de mort. La difficulté de pensée qui est en jeu, c'est que l'opération du vide par quoi le sujet s'abolit, rejoint le rejet premier, mais en un sens nouveau. Comment un effet de vide est-il de nature à relever le sujet du malaise premier de ce rejet, c'est autour de cette question que joue la structure de l'acte. Elle est d'autant plus difficile à résoudre que, en un sens, cet effet de vide est la même chose que la faille première: le passage dans le réel de quelque chose qui y fait introduction d'un manque.

Le pouvoir n'être pas désigne donc premièrement ce par quoi l'être parlant s'opère de s'abolir comme être.

C'est ici que nous pouvons souligner à quelle point erronée est la

173

perspective d'un Aristote, de faire du contingent l'effet de la matière, comme accident dernier et impensable. En quoi il reste platonicien, malgré. Le contingent, il nous faut le penser dans la perspective créationniste: celle qu'Aristote ignore absolument.

Bien loin que le contingent soit un effet de dégradation de l'Idée (ou de l'universel), dans une matière, bruit de fond de l'être, nous devons dire qu'il est le passage dans le réel de la nécessité du dire, en tant qu'elle n'advient que par exception. Le contingent du pouvoir n'être pas n'est pas l'effet d'une dégradation de l'être. Il est tout au contraire l'événement de la nécessité du sujet. Il n'est d'accès possible au contingent que dans la perspective créationniste, celle qui nous permet de le penser comme l'événement du vide d'un effet de sujet. Le S^a opère un vide: telle est la ressource de la contingence du parlêtre. Elle consiste à faire passer un effet de vide dans le réel. C'est d'abord là le premier effet du symbolique: d'être une faille, que l'être parlant endure de ne pas pouvoir n'être pas divisé du symbolique.

La nécessité hypothétique du non! du père, revient à faire, au sein du rien du réel, effraction de vide. A ce que la faille première du symbolique délaisse, d'abandonner le parlêtre au sans-raison d'un acte impossible, le non! dit apporte la suppléance de permettre la relève du sujet, dans le dire advenant. A la nécessité "logique" de l'incontournable du symbolique, le dire-non du père oppose la nécessité hypothétique, exceptionnelle, d'un coup de sujet: que le sujet advienne comme dire de ce dire-non.

Ainsi la nécessité du non! du père fraie le chemin du contingent en tant qu'effet de dire. Le contingent est l'opération d'un dire.

Mais ceci nous permet de nouer à ce sens premier de l'abolition contingente ce second, d'un pouvoir être autre de l'être.

Si l'effet du dire est l'effet de relève; si cette relève nous porte à l'Autre réalité d'un événement de sujet; si pourtant dire la jouissance

de l'Autre est jouissance du dire, -le pouvoir être autre de l'événement du sujet est le pouvoir, né du nom du père, d'opérer le sujet comme situé dans l'Autre réalité du réel du symbolique.

Le contingent comme opération d'un dire, est opération à une Autre jouissance. Si, par des raisons de métaphore, nous posons alors qu'une femme fait métaphore de l'Autre (jouissance), nous pouvons dire qu'il est contingent qu'une femme advienne , ou qu'une femme incarne le contingent, en tant qu'il est effet de sujet.

La forclusion du Non duPère signifie que faute d'un tel dire-non, le parlêtre ne peut trouver d'issue relevante à l'effet de rejet inaugural du S^a. Au contraire, le dire-non arrime le sujet à l'incontournable premier de le dire.

Comment se fait-il que l'effet du dire-non puisse porter ?Parce qu' on a affaire au parlêtre, à cet être qui se trouve s'effectuer de la division du symbolique.

Le dire-non renvoie le réel au lieux de la coupure.Il est une condition d'oubli qui permet la relève. Qu'est-ce donc que l'oubli ? C'est le passage dans le réel d'une Autre réalité. Si l'être parlant s'instaure autour d'un oubli qui constitue son refoulé primordial, si la vérité a structure de dévoilement, porte en elle la condition de n'être que voilée, voire oubliée, si la vérité est l'oubli, non en tant qu'elle serait perdue, mais au contraire en tant qu'elle n'agit que de cet effet d'oubli, c'est précisément dans la mesure où l'Autre réel est opéré comme faille du réel. Que la vérité soit l'oubli, veut dire qu'elle est affine au vide. Mais elle n'existe que de cette condition du Nom du Père qui instaure que le vide ne se rejoint que dans l'acte. Le NdP est la condition d'oubli du désirant. Ce pourquoi l'être parlant peut continuer à agir.

On aura compris qu'il n'est de cet oubli, nul éveil possible, pour la raison que c'est l'éveil qui conditionne le songe. L'oubli n'est pas un

effet de voilement de quelque chose de préexistant. Il est au contraire le voile lui-même, en tant qu'il cache le vide. Il y a une force propre de l'oubli d'attirer à lui ce qui est. Quelle est donc cette force du refoulement ? Ceci veut-il dire que ce qui est ainsi oublié, est perdu ? Au contraire, que l'oublié, est l'agissant. Si l'oubli est agissant, c'est pour autant qu'il est la vérité, la structure de fiction par quoi le S^afait par la voix du NdP entrer dans le réel ce que celui-ci ne peut qu'ignorer: le vide d'un effet de sujet. L'oubli désigne la structure exsistante du vide, en tant que son effet de sujet est de n'exister que dans l'acte.

Il y a dans tout acte, mais encore dans tout symptôme, une condition d'oubli, qui consiste à verser la cause au compte du père, soit à ce qui en permet l'inaugural, de donner cours aux effets de sujet. Cette condition d'oubli de l'acte, ne sera pas ici étudiée.

3- SUR LE NON! DU PÈRE ET LE REFOULÉ PRIMORDIAL.

Ceci nous porte à accentuer une fois de plus le statut de création du S^a. Le S^a crée le vide, comme effet de sujet. Toutefois, du point de recul où nous sommes pour l'instant, il vaut peut-être que nous posions quelques questions.

Dans quelle mesure, d'abord, le S^a crée-t-il ? Car n'oublions pas que le S^a n'opère que d'un certain cercle: le S^a n'est créé que pour autant que le sujet en est l'effet. Or, il y a un certain point des effets du symbolique où, à proprement parler, le cercle de la création de S^a ne porte plus: c'est précisément la faille inaugurale du symbolique. Ici le S^a n'est plus de l'ordre de la création, mais le symbolique y opère comme le faillant incontournable. Dans quelle mesure cet incontournable doit-il être dit effet de création ? N'y a-t-il pas difficulté à dire que relève d'un ordre de création ce qui s'impose comme un réel ? Nous en maintiendrons provisoirement le terme, si nous faisons remarquer que, le coup premier de l'effet du symbole étant de l'ordre d'un rejet, c'est à ce titre, d'être effet du symboli-

que, soit entrée d'une faille dans le réel, que cette articulation de l'incontournable procède pourtant d'une logique de la création qui permet d'en faire l'élément décisif de l'articulation de la pratique.

Une seconde difficulté s'offre à nous, elle, plus difficile à trancher. Si nous posons en effet que le dire-non du père conditionne la création de Sª, devons-nous dans ces conditions considérer que tout dire-non soit invention de savoir ? Cette perspective rencontre deux obstacles. Le premier tient au problème pratique de l'analyse elle-même. En quoi consiste donc le travail de la cure, sinon à désupposer le savoir du semblant, pour, par le moyen du dire-non, faire place au lieu de l'enracinement où le sujet tient au Sª ? N'est-il pas clair que le dire-non, loin de favoriser la condition de suppléance, tenterait plutôt de régresser à sa condition,balayage fait des inventions de savoir dont le sujet supplée au manque ? Alors, il y aurait contradiction pratique entre le dire-non du père et la création de Sª.

Une difficulté plus obscure tient à ceci: que le dire-non soit condition de l'invention comme telle. Si nous pensons en effet que le NdP conditionne la possibilité de suppléance à la faille incontournable, il nous faut dire que le NdP n'est pas invention, mais l'invention de l'invention: il est la condition de possibilité de l'invention du Sª. Dans ces conditions, ce statut en marge de l'effet de création ne lui confère-t-il pas une autre structure ? Est-il absolument adéquat de penser que l'opération du NdP, combien même ouvrant le champ créationniste, serait de l'ordre de cette même logique ? Or de quelle autre logique pourrait- elle participer ?

Ainsi le père dans le non! prend la place du réel, lieu de l'expulsion première de la faille du symbolique. Par ce prendre-place, il se fait cause de la colère, comme raison de la faille. Mais ceci suppose que précisément il donne cours à la colère. C'est par cela, qu'il dit non. Faute de quoi: forclusif, de ne pas indiquer la faille de la colère.

Mais le résultat de ce prendre-place par quoi le père se fait-raison de la colère, c'est que le père est dit faillé. Pas de père qui ne soit

castré. La colère que le père suscite, loin d'être selon l'interprétation reçue, l'effet de son exception à la castration, c'est précisément celle-ci qui la suscite. C'est de ce que le père soit faillé, indiquant ainsi la faille à travers cette fente, qu'il suscite la colère. La colère du père n'est nullement le signe de sa toute puissance absolument inexistante, même en fiction, mais au contraire celui de sa faille. C'est pour autant que le père manque qu'il suscite la colère, -la sienne ne venant à la place du réel que précisément de cette raison du manque.

C'est par cette raison du prendre-place du réel que le père devient par un versement singulier, le seul réel. On a déjà souligné qu'il n'est d'interrogation sur le réel que pour autant que le père, en prenant la place du réel, a ouvert l'ordre de la question, qui lui revient sous la forme inversée d'une mise en cause sur le réel du symbolique comme condition du parlêtre.

Que devons-nous dire dans ces conditions, de la portée pratique de cette opération du retour ? Il convient de remarquer que sa portée de suppléance possible s'efface tout à fait devant une autre plus décisive : que ce retour au réel du symbolique n'est possible que comme relève, autrement dit que l'interrogation qui procède du réel comme lieu de sa butée , est l'opération du sujet comme vide. C'est à ce titre d'être l'opération en acte du sujet que l'interrogation sur le réel le mène à s'opérer, mais après-coup d'une telle question.

Quelle est alors la structure du refoulé primordial, en tant qu'il s'articule, -et sur quel mode- à ce réel ? La question trouve son importance de prêter une fois de plus à l'aporie.

En effet l'analyse s'articule au concept central d'un savoir inconscient. Sans préjuger des problèmes posés par ce terme, notons qu'il est absolument lié à la notion d'un refoulement. Mais si, dans notre perspective d'un créationnisme, nous devons penser que le savoir s'invente, comment pou-

vons-nous avancer qu'il y aurait un savoir inconscient ? Dès lors, le concept de refoulement n'est plus tenable, et il nous faut avancer que le refoulé, c'est son retour, bref, que le savoir inconscient ne gît dans aucune latence.

Reste alors à situer le problème du refoulé primordial. Qu'il soit d'une nature absolument distincte du refoulement, l'avertissement en est insuffisant. En effet reste intacte la question de savoir ce qui le distingue de la forclusion, si ce refoulement primordial est l'effet de la Bejahung du NdP. Ainsi, il ne nous est pas possible de conclure comme nous y serions poussés, par exemple que le refoulé primordial est le réel. Ceci ne portant pas préjudice à une autre question, de savoir comment le réel insiste à se répéter dans la remémoration. Autrement dit, comment le réel se noue-t-il au S^a ? Voilà ce qui pour l'instant doit rester problématique

Tentons toutefois de frayer la question du refoulenment primordial sous sa forme la plus simple.

3- LE NOM-DU-PÈRE ET LE REFOULEMENT PRIMORDIAL.

Il se pourrait bien que le problème posé par le refoulement primordial constitue un des problèmes cruciaux de notre avancée. Il nous faut d'abord tenter de situer dans le travail de Freud le lieu d'où ce concept est nécessité. C'est dans une telle règle de méthode que peut seulement résider un travail questionnant.

La position du refoulement primordial est appelée pour Freud par sa conception du refoulement. Aussi l'examen préliminaire de celui-ci est-il exigé.

Nous tentons dans notre parcours d'avancer selon une logique que nous pouvons resserrer de divers points, en particulier de deux : -qu'il n'y a aucune latence dans la pratique, mais que celle-ci ne consiste que dans l'acte de son effectuation. Ceci, afin de faire place au statut de la pratique comme incontournable. -De plus, comme condition théorique générale de

cette position, nous avançons que la pratique est opération d'un vide dans l'acte du dire.

Ces thèses se conjoignent, de fonder une logique d'où toute substance soit exclue, n'y étant en jeu que le pur fait d'une ex-sistence. Les modes de celle-ci sont variés et nécessairement ouverts: parmi eux, le fait qu'une telle logique est temporalité pure, est une conséquence de cette position. Mais l'une des conséquences non moindres de ceci, c'est que, de penser le fait de la remémoration, devient excessivement difficile autant qu'impératif, puisque ce qui se remémore n'est d'aucun ob-jet: rien qui se donne d'insister par soi, comme tout en-soi . Alors, comment peut-il y avoir remémoration, ou mieux, n'est-il pas clair que cette logique temporale introduit la dimension de la répétition remémorante comme position essentielle du sujet ? Ainsi le S^a représente l'opérant majeur d'une telle logique, en tant qu'il n'est que l'articulation temporale de la faille du temps. Le concept, c'est le temps.

D'où la thèse freudienne: -de l'inconscient, -du refoulement. Ces termes ne font que désigner l'insistance d'une remémoration constituante du sujet. Mais venu à ce point, Freud nous semble défaillir. Si en effet nous supposons des "pensées inconscientes", n'est-ce pas de ce fait-même réduire l'acquis qu'on avançait, par ceci que, d'instantier ces pensées comme déjà-là, évacue la dimension de production qui est inhérente à l'acte du dire par lequel elles s'opèrent ? D'où une tentation, celle de, logiquement, rejeter et l'inconscient et le refoulement. Mais que devient dans ces conditions, le refoulement primordial ?

Toutefois, avant de conclure sur ce point, suivons avec Freud la régression qui l'oblige à poser le refoulement et ses effets de latence. Si le sujet est pris dans une logique de l'ex-sistence au vide, s'il n'est d'acte que de l'acte, nous sommes portés à conclure que la différance de l'effet de faille que l'acte réalise dans le tour du S^a est dispersion infinie. D'où une doctrine qui pose que le refoulé, c'est son retour. Autrement dit, le

refoulement ne serait rien de plus que le mode d'approche , dans l'oubli, du vide central du parlêtre. D'où l'idée de poser qu'il n'y a, à la place du refoulé qu'un vide. De là à conclure que le jeu de la semblance est la différance infinie d'un vide central, et que le S^a est le substitut d'un rien. De là également que le refoulement primordial ne signifie rien d'autre que ce vide central lui-même, que le refoulement renouvellerait.

Or chose étrange, Freud ne s'engage nullement dans cette direction. Que l'acte fasse l'entour d'un manque, loin d'être pour lui l'occasion d'y voir la divergence d'une dissémination de S^a, n'est au contraire que le lieu de réaffirmer que le lieu central du parlêtre est un réel. Bref, **Freud** en vient plutôt à resubstantialiser la cause du S^a, plutôt qu'il ne l'évacue.

De sorte que l'aboutissement de son mouvement est, paradoxalement d'affirmer: qu'il y a de l'Un, et que cet Un fait au sein de toute différance, un lieu d'arrêt à celle-ci, qui suffit à ce qu'elle s'arrime à un quelque chose, qui deuxièmement, se définit d'être un réel. Ce réel, qui est en jeu dans le refoulement primordial, est l'incontournable à quoi Freud se voue dans sa position. Et nous pouvons ajouter: que l'Un fait le signe du réel; qu'il en inaugure l'insistance comme particulier d'un discours; qu'il fait en ce sens, la cause du réel, qui en un autre sens, est aussi sa cause.

Le paradoxe de la position freudienne, est d'en venir, de sa doctrine de l'ex-sistence au S^a, à pointer d'autant plus netement qu'un réel est en cause dans l'effet du S^a. Pourquoi pas le réel de l'Un ?

D'où vient donc pour Freud une telle décision, et quelle en est la conséquence, quant à la doctrine des effets du S^a ?

La décision freudienne s'inaugure d'un non! dit au rejet premier du S^a. Ce non!, Freud le nomme comme venant du père, mettant ainsi en place d'un même geste et la nomination du père, et ce que la pratique analytique lui doit, de n'exister que de ce dire-non. Par l'effet de ce dire, le Nom-du **Père** prend la place du réel, et ouvre au sujet le lieu de l'Autre réel du réel du symbolique.

Il faut en effet marquer que le refoulement primordial en quoi consiste cette opération du nom, n'est pas identique au vide central du parlêtre. Par ceci que la différance du S^a fait le tour d'un vide, nous pourrions être porté à dire que le refoulé primordial ne serait que ce statut de vide même, que le S^a crée. Mais il nous faut repousser cette thèse. Le vide central du rejet n'est pas identique au refoulé primordial, pour la raison simple que celui-ci, résultant du non! du père, est précisément ce qui fait tomber dans l'oubli ce rejet; ou mieux encore, ce qui fait virer ce rejet à être l'oubli, la puissance productive de son propre déploiement dans le S^a.

Mais par là, par ce mouvement qui, du non! du père, fait virer le rejet central à la force de l'oubli, s'instaure quelque chose d'entièrement nouveau, entre l'instance de ce rejet, et le dire qui l'oblitère.

Ce quelque chose que nous pouvons métaphoriser comme un espace, n'est autre que l'inconscient. Dans l'intervalle du rejet et du refoulement primordial, vient jouer la scansion d'un lieu, qui est soumis à la loi du refoulement

L'inconscient s'instaure du dire-non du père qui en fait à la fois la condition et le centre. Nous voyons alors à quoi répond pour Freud , la position de l'inconscient. Dans cette logique de l'ex-sistence au vide que nous tentons de frayer, la position de l'inconscient fait obstacle à notre réduction. L'inconscient semble constituer une insistance substantialiste de Freud: ne serait-il pas le lieu d'une latence inavouée, de quelque chose qui ne serait qu'un supposé inacceptable dans notre perspective ?-Mais la disjonction principielle que nous venons d'opérer, du refoulé primordial au rejet central de l'être, nous permet de constater que cette position de l'inconscient est absoluement incontournable. Sa logique se dévoile de ce fait même comme la logique de l'Un qui donne raison au rejet. Freud, en posant l'inconscient, suppose le dire-non du père. Mais cette supposition est la position d'où résulte le sujet. Le non du père, prend primordialement la place du réel, et devient ainsi le réel du rejet. Le nom du père est ainsi, plus

que la condition du frayage de l'effet de sujet, sa cause même. Il est le réel qui traumatise, de dire non au rejet central. Le non! de faire signe du réel, devient par imposture, ce réel même du parlêtre.

L'obstacle que constitue le refoulement primordial à une logique de l'ex-sistence au vide est donc décisif. Ce n'est pas qu'il l'abolisse, mais il en transforme tout le mode d'incidence pratique. En particulier le dire-non du père conditionne que le retour au vide, principe de l'opération du S^a^, soit impossible, D'où l'ordre du discours. L'ordre du discours comme champ où la pratique s'opère du réel incontournable, se définit de cette double perspective, contradictoire: d'une part que le réel y devient l'incontournable, i.e. ce qui fait l'enjeu de tout discours; d'autre part que tout discours soit en échec à s'opérer comme vide du réel. Ce n'est donc plus simplement que le discours opère un réel, c'est plus encore que cette opération échoue. L'existence dans le discours a comme corrélat que celui-ci est une différance indéfinie de l'opération du manque, qu'elle ne réalise alors jamais que dans le particulier, et sous la condition absolue de l'oubli. Il n'est de discours que sur le mode de ce qui n'est pas non-dupe. Non certes que le discours soit la duperie, mais il est l'impossibilité de n'être pas dupe.

Quelle est donc la modalité principale pratique de cette transformation du sens du vide, par l'effet du dire-non ? Elle est d'une disjonction qui, corréalitvement à l'ouverture de l'espace inconscient entre dire-non et oubli du rejet, divise l'effectuation de l'acte du dire, du dire-non qui en conditionne la possibilité. Si l'inconscient est une donnée irréductible, trace d'un "platonisme" nécessaire de Freud, -la logique du retour est nécessairement transfert.

Donc l'acte du dire n'est pas identique à la nécessité de son effectuation. Le retour opérant le vide dans l'acte, outre qu'il reste absolument disjoint de sa condition, par le statut du refoulement primordial, n'est pas identique au dire-non qui à la fois le conditionne et fait son enjeu. Tout ef-

fet de S^a n'est pas un acte: il y a aussi le semblant. Tout coup de semblant n'opère pas le vide de l'acte. Le dire-non n'est plus la parole effective qui le reprend. Si l'acte du dire est bien nécessité de retour au dire-non inaugurant, rien n'implique que cet acte soit opéré par un quelconque effet de semblant. L'acte, loin d'être effet de semblant, est bien plutôt ce qui, dans le S^a, opère une énonciation qui le semblant rejette. Que l'acte opère à partir des effets du S^a ne signifie nullement que l'acte soit un S^a, mais au contraire qu'au sein du semblant, il retranche. L'acte n'opère le dire-non qu'à retrancher le semblant qui en procède. Il désuppose le semblant d'où résulte l'inconscient. Si l'analyse s'opère de faire venir où c'était, l'inconscient, quelque Je, c'est pour autant que Je, comme sujet, se définit de trancher jusqu'au direnon au sein du semblant des "pensées inconscientes". Loin que l'inconscient soit le champ de l'acte, il ne se définit d'être pris dans l'acte que pour autant qu'il fait chaîne, mais chaîne différante, à l'approche du non! du père qui le conditionne. Si le symptôme, l'acte manqué, font acte de leur méprise, c'est dans la mesure où un sujet peut s'en opérer, de reconnaître à quoi mène la chaîne qu'ils constituent. Mais c'est au prix de trancher dans cette chaîne, du semblant dont elle insiste, à oublier le nom! de l'acte.

L'acte du dire n'est pas identique à l'effet du semblant , puisqu'il n'opère qu'à le désupposer. Le dire-non est désupposition du semblant, Que ce dire-non soit aussi bien ce qui procède des-, et ce d'où procèdent , les effets de S^a, donne la limite de cet acte, qui ainsi n'opère que d'un saut, qui,est, au S^a, paradoxal. L'acte est paradoxal , en ceci qu'il n'est pas pensable. Du S^a dans sa logique, à l'acte, un saut que rien ne peut franchir sinon l'acte lui-même. De ce fait irréductible quand bien même nécessaire (éthiquement, voire logiquement).

Et comment en effet la pratique analytique serait-elle même pensable hors des effets de cette disjonction ? Si tout effet de S^a était acte, si toute opération de vide était possible, en quelque production que ce soit, comment l'analyse, en tant que nécessairement fondée sur les effets de cette

disjonction, dont le transfert témoigne, serait-elle, non seulement possible, mais même nécessaire ? Tout acte serait, de dire analytique. Il y faut donc trancher, et trancher à partir du transfert. Le transfert, en tant que champ des illusions de l'amour, est sans doute nécessairement production des effet de vide dont s'opère le sujet. Mais ceci n'est vrai que dans l'après-coup de l'acte qui l'effectue à ce titre. Que cet après-coup soit ce qui en soutient l'avant, ne doit pas laisser ignorer la contingence de cette opération. Rien n'implique que, du transfert, il y ait acte du dire. Mais si le transfert appelle cet acte, celui-ci n'opère qu'à désupposer ce que le transfert suppose. Ainsi le transfert est d'abord un champ d'illusion, qui peut bien permettre d'y opérer le vide du sujet: cet acte du dire au sein du transfert n'y survient qu'à destituer les effets d'oubli que les semblants de l'amour portent avec eux. Savoir quelle est la limite de cette désupposition n'est pas en cause ici.

Nous nous trouvons, par la position de ce dire-non inaugural du refoulé primordial , en tant qu'oubli du rejet central, devant une tâche difficile: la nécessité de poser l'inconscient comme espace d'une illusion dont le transfert est la mise en jeu. Si nous voulons maintenir ferme la logique de l'ex-sistence au vide qui conditionne notre travail, comment pouvons-nous avancer cette position de l'inconscient, sans avoir à le supposer comme latence, alors que tout appelle à le faire, vue la nécessité de cette instance C'est là un problème nouveau.

4- LES DISCOURS ET LE RÉEL COMME LIEU.

D'où donc procède qu'il y ait du maître ? Cette question pour nous insistante, où peut-on en trouver l'articulation propre, sinon à la résoudre, (à supposer qu'elle soit résoluble, elle ne l'est qu'en pratique), du moins à en donner la ressource ?

Nous posons qu'il n'est de maître que des effets du S^a. C'est pour autant que l'être parlant est soumis aux effets du symbolique, qu'il y a du

maître. Doit/on dire alors que le maître soit le S^{a} ? C'est une première approche. A quoi J.D.Nasio fait justement remarquer que le S^{a} a lui-même un maître, qui est le réel. C'est pour autant qu'il y a du réel, que l'être parlant, trouve dans les effets du symbolique, du maître. Mais que doit donc être le réel pour que, à cet être, le maître soit un fait ? Ici l'évidence cède.

On pourrait à cet égard être tenté d'interroger sur ce que veut le maître. Sa volonté ne serait-elle pas un bon signe de son origine ? Toutefois, à y bien penser, il apparaît que ce n'est pas ce qui importe. Plus décisif est de demander ce que veut l'esclave. S'il n'est de maître que d'un esclave, n'est-ce donc pas à celui-ci que la question peut être posée ? Pour le maître, on peut toujours le supposer libre.

Sur ce point notre approche du refoulement primordial nous en apprend un peu. Si nous devons penser que le dire-non qui conditionne l'acte du dire n'oblitère le réel qu'à ce que le père en prenne la place, il est clair que tout dire-non de faire sombrer dans l'oubli le rejet premier de l'être, est passible de virer à l'imposture. Est maître celui qui fait virer le dire-non à l'interdit, de prendre la place du réel. En quoi cela intéresse-t-il l'esclave ? En ceci que le plus inassumable, c'est l'acte du dire, si pour opérer, il exige qu'on s'opère comme le vide de ce réel. -Quoi de plus inassumable, que de veiller au pied du rejet de l'être ? La position subjective de l'esclave consiste en ceci, que l'interdit du maître, d'occuper la place du réel, le relève de la nécessité de l'acte. Tout plutôt que de dire, voilà ce à quoi le parlant se dévoue, pour autant qu'un dire-non quelconque a dissimulé au moins le réel qui rend ce dire inassumable. Le maître est celui qui se contente de prendre la place dont personne ne veut: celle du dire-non. Que cette place soit inassumable, que de ce fait le maître fasse virer sa position à celle de l'interdiction, c'est tout bénéfice pour l'esclave, qui trouve ainsi, outre le bénéfice d'être quitte du dire-non, ce plus-de-jouir de pouvoir penser que le maître est la cause de sa souffrance. Lais-

sant ainsi doublement oublier le réel, de croire que le maître, c'est le réel. Or si le réel est bien le maître, le maître n'est pas le réel. Il n'en est que l'imposture bouffonne, voire odieuse quand l'interdit passe à l'acte. Mais qui pourrait en vouloir au maître, de faire ce dont personne ne veut: dire-non malgré tout ? Il n'est d'esclave qu'aussi longtemps que celui-ci proroge la démission qui le fait laisser au maître l'acte du dire-non.

Il apparaît ainsi que l'ordre du maître est d'abord fondé sur une forclusion des lois de la parole, à quoi chacun se dévoue. Que de ce fait le maître la prolonge, en ce que son dire-non ne suffit qu'à faire lien social au lieu de faire acte, il ne faut pas s'en étonner. L'imposture du maître redoublant la démission de l'esclave. Ainsi le dire-non à quoi le maître se dévoue permet que son imposture prolonge le silence et le dormir dans quoi le dire-non inaugural du père a toutefois fait verser le parlêtre.

Est-ce là la seule ressource de l'acte ? Il n'en est rien, mais on ne veut accentuer ici que ce qui dans le S^a, y fait obstacle. Car le S^a, fait aussi bien obstacle à l'acte qu'il en donne la condition.

Ce prélude n'a ici de portée que de nous permettre de situer un problème: comment le discours s'articule-t-il au réel ? Posons:

-Il n'est de discours que comme pratique ordonnée au réel. Le discours est l'ordre de jouissance qui ordonne le symbolique au réel. Il n'est de discours que de l'Un. C'est pour autant que l'Un du S^a, sous la forme du Moins-un du dire-non du père, opère un sujet, que le contour du réel n'est opérable que dans un discours.

-Qu'il y ait des discours, suppose qu'il y a du maître. Il conviendrait de montrer que par une amphibologie difficile à dénouer, l'existence du discours fait du maître le discours dominant, voire primordial, tandis que le maître est l'inagural du discours absolument. Que tout discours soit lié à un effet de dominance, serait à déduire. C'est ce qui permet de douter si la pratique analytique se définit bien d'être un tel discours. Qu'elle le soit, est-ce son succès ou son échec ?

-Qu'il y ait du maître dans le discours , implique qu'il y ait de l'Autre. L'Autre est l'Autre de l'Un. Il n'y a pas d'Autre absolu, l'Autre n'existe que de l'Un. Savoir s'il existerait quelque chose qui ne serait pas l'Autre de l'Un est une hypothèse qu'on n'examinera pas ici.

-L'Autre de l'Un, c'est sous sa forme la plus simple, l'inconscient mais d'autres formes plus déterminantes pour la pratique, de cet Autre, nous sont données.

Ce qui importe est ceci:

Qu'est-ce donc que le discours en tant qu'il implique le fait du maître ? Rien de plus qu'une distribution ordonnée des jouissances. La théorie de la jouissance distributive ne fait que rendre compte de ce dont il est joui dans le discours: des effets de clivage du S^a, qui distribuent la jouissance sous les espèces de la plus-value. Le lien social n'a donc qu'un statut de rejet, conforme à l'imposture du maître.

Le discours s'ordonne ainsi comme aliénation: choix forcé des voies de la jouissance. Ceci implique deux conséquences : d'une part que le discours est arrimé à un réel qui en fait l'incontournable, et qui s'y disperse en lieux; qu'il y a de l'inconscient comme impossible à dire, soit du refoulement primordial. Il n'est de réel qu'incontournable. Il n'est de discours que lié à un tel incontournable. Bref l'incontournable conditionne la discours.

-Mais ce qui est moins évident, c'est qu'il n'est d'incontournable que du discours. Ceci ne veut pas dire que le discours crée le réel; mais certainement que le réel n'est opérable comme tel, que de l'existence au discours, et du discurs au réel qui opère ce contour.

Bref, que le réel soit opérant, n'existe que d'une nomination. Ceci ne signifie peut-être pas tant que l'on puisse énoncer qu'il y a du réel, que plutôt, le réel ne s'opère que comme impossible d'un Il y a qui en conditionne l'accès. D'où l'Il n'y a pas qui, dans le discours, donne la seule formule possible du réel. Le réel est l'opération d'un vide à partir d'un

il y a que le non! du père a ouvert de son dire-non.

Ainsi si en un sens il n'y a d'incontournable que du discours, la raison n'est pas à en chercher dans le discours lui-même, mais dans l'opération du non! du père. D'une part le non! du père assigne le sujet à l'insistance dans un effet de vide dont le réel donne l'enjeu. Mais d'autre part, c'est cette nomination qui assigne le sujet à l'ordre du discours comme au parcours possible d'une jouissance , en tant que, de là, le réel est différé selon les voies de la castration. D'où le réel vire, plus encore, au réel du symbolique, dont le particulier de quelque réel ne fait que donner la condition incontournable d'actuation sans en être la raison. Le sujet n'opère que du réel de la parlerie.

Que tout discours soit ainsi assignation à un réel, la question n'en devient que plus problématique: d'en quoi cette nomination de l'impossible (Il n'y a pas de-), intéresse spécialement le discours analytique ? Or nous posons bien qu'une telle nomination de l'impossible (avec l'ambigu que nous savons être d'une telle expression), est en jeu dans le particulier même de ce discours. Quoi donc en est la ressource ?

L'analyse part d'un fait, qui est le symptôme. Que ce fait ne soit que de ce discours qui le nomme, là n'est pas la question. Elle est plutôt de ce que le symptôme manifeste quant au dire même.

Ce que l'analyste apprend, ce qui l'enseigne, et qu'il enseigne, c'est que le symptôme consiste à lier un réel dans le noeud qui, du symbolique, y fasse suppléance, soit le mette en acte, ce réel. Par le symptôme, l'analyste apprend ce que le réel doit au symbolique. Soit, qu'il y a un réel propre au parlêtre, qui est le réel du symbolique, et qui se trouve passer en acte dans le dire. Ce parcours du discours analytique réside dans cet intervalle béant, qui sépare la nomination de l'incontournable (dont l'analyse fait le pas) à l'incontournable de la nomination (mais en un autre sens de l'incontournable: en ceci que la nomination est de nécessité hypothétique).

La nomination de l'incontournable que tout discours réalise, l'analyse enseigne qu'elle est liée à un saut aussi impensable que nécessaire, et dont le symptôme désigne le manque, avec la suppléance qui y répond. Ce saut est le saut de l'acte, en tant qu'il est l'acte du dire. Comment une nomination peut-elle venir à être ? Cet impensable que le dire réalise, fait l'enjeu de la pratique analytique. L'analyse est ce travail par quoi un sujet s'opère, soit: se relève, de se-faire ce réel qu'est ce manque du symbolique. L'analyse est le travail de cet acte qui est dire.

Si l'analyse s'intéresse à d'autres discours, ce n'est que pour autant qu'elle en apprend que, en un sens, le réel n'est pas atteignable, sinon sur le mode d'un Il n'y a pas: nomination de l'impossible. Celle-ci fait ainsi approche à l'impossible de la nomination, dont l'analyse fait la question.

Il n'y a pas de rapport sexuel: ce dire n'est analytique qu'en ceci que ce réel fait signe de l'acte du dire. Pour autant que le sexuel est la plus pure dimension de fiction où s'institue le parlêtre, l'impossible d'un rapport tel, fait place à ce que le dire désuppose de la fiction pour toucher au réel.

Ainsi l'analyse/en apprend-elle quelque peu (dans le transfert) sur la ressource du pouvoir de fiction qui instaure le parlêtre, et sur son insistance, puisqu'elle apprend que cete ressource de fiction , est non seulement constituante du parlêtre, mais encore, qu'elle empêche que soit atteint le dire. Le dire, n'opère qu'à désupposer le semblant. Tâche impossible et nécessaire, si le parlêtre s'opère des effets du S[a]. Là est l'échec propre du discours analytique, de n'opérer que de l'impossible à dire, pour en frayer le dire de l'impossible. Ce frayage, réalisé sous condition d'acte: d'acte du dire. A défaut: écrire. L'écrit comme l'enseigne le liturraté Joyce, peut faire, par défaut de dire, substitut de l'acte, faute de s'opérer. Reste que le dire est/à-venir, dont l'analyse permet la place ouverte.

Reste qu'il y a le semblant. Le semblant comme Autre réalité dont

la "découverte" par l'analyse comme condition du dire, permet de dire ce que veut un maître: que la vérité soit tue, ignorée, ou plutôt rejetée dans le réel de l'Autre. Le réel de l'Autre, c'est l'esclave.

A la place de cet Autre réel, faire advenir ce qu'il est hors de ce rejet: la place du dire en tant que, désupposant le semblant, elle permet qu'un acte s'opère qui dise-non, et fasse place à autre chose qu'au rejet du Dominant. Tel est l'enjeu du travail analytique -entre autres.

Une femme ici, réalise par métaphore cette place, non seule, ni unique, mais particulière, pour autant que, rejetée par métaphore des effets du semblant, le dire lui vient comme dire-non qui, à ce rejet s'oppose.

21/3/76.

DIXIÈME LECON:

L'INCONSCIENT ET LE RÉEL

I-PROBLÈME PARADOXAL DU REFOULEMENT PRIMAIRE .

Dans notre souci de désubstantialiser l'inconscient, afin de lui restituer sa dimension propre: d'être effet d'ex-sistence où ce n'est que d'un vide battant dans le Sª que s'opère le sujet, nous en sommes venus d'un premier temps à tenter de ne formuler l'inconscient que d'un après-coup. Cette position très simple a l'avantage de supprimer toute référence à une latence de pensées inconscientes, réglant ainsi les objections politzeriennes à Freud, et les résidus platoniciens de sa pensée . D'où dans cette conception, la necessité de formuler que l'inconscient est une construction, d'abord la construction de Freud. Sans doute corrigeait-on l'absolu de cet énoncé en remarquant que la construction de Freud ne fait ainsi que rejoindre la construction du Sª dans l'inconscient. Mais ce dédoublement du concept de construction pose plus de problèmes qu'il n'en résout. En particulier parce qu'il réintroduit subrepticement l'idée d'une latence de la construction inconsciente. Mais là n'est peut-être pas le principal obstacle.

On en trouve un peut-être plus déterminant dans ceci: si nous devons penser que l'inconscient n'est opéré que moyennant l'interprétation, il nous faudrait conclure de cette doctrine des effets après-coup que l'interprétation est ouverte à tous sens, ce que nous pouvons admettre en aucun cas. Sans doute avons-nous un moyen de tourner la difficulté si nous remarquons que, ce qui la règle, c'est précisément l'advenu du temps premier. L'interprétation n'opère que de nommer un réel. -Mais c'est justement là que surgit la vraie difficulté: quelle est donc la nature de ce temps premier ? Devons-nous dire conformément à notre thèse, qu'il est du réel ? Ce serait une position commode qui nous permettrait de ne pas le tenir pour fait de savoir. Mais c'est ici que se présente l'obstacle: la doctrine du refoulement primordial, avancée auparavant, nous interdit précisément cette identification. Nous devons maintenir que ce qui se joue dans le temps premier n'est pas du

réel, ou plutôt, que c'est le réel, moyennant ce mode du refoulement primordial. Or l'acquis nouveau auquel nous sommes parvenu , c'est de dire que l'enjeu du refoulement primordial, c'est le dire-non du père. Loin que le réel soit en cause dans le temps premier, c'est au contraire ce qui instaure la suppléance au réel dans le S² qui fait ce premier temps.

D'où le surgissement d'une difficulté extrême: si nous posons que ce dire-non est de l'acte du savoir (il n'est en tout cas pas du réel), il nous faut donc penser qu'il y a un savoir inconscient, dont ce dire-non fait l'objet. Ainsi la latence de l'inconscient, que nous voulions éviter semble revenir de plus belle. Où trouverons-nous une issue à ce problème ?

Il nous faut donc arriver à poser: -qu'il y a un dire-non, et que ce dire-non n'est pas de l'être là; -que ce dire-non était déjà-là, sans être de l'ordre d'une supposition après-coup; -qu'il ne prend pourtant effet que de l'après-coup d'un second temps; -mais qu'il n'en était pas moins agissant comme mémoire dans le temps d'avant, à opérer un sujet comme temps d'à-venir, ceci sous la forme de l'inconscient. Comment nouer ces paradoxes, est ce qu'il nous faut tenter.

Une issue nous est peut-être donnée dans la réflexion que nous offre ce paradoxe insistant du discours analytique: comment se fait-il que les pensées refoulées n'agissent jamais si bien que d'être inconscientes ? Pourquoi ce qui est le plus agissant dans le symptôme, est-il ce qui est oublié ?

Nous devons pour le résoudre avancer deux ordres de raisons: le premier est de nous interroger sur la structure du symptôme. Nous posons que tout symptôme est un dire-non. Que ce dire-non soit adéquat à l'opération du sujet, on ne le discutera pas ici. Le symptôme fait la place d'un sujet. C'est pourquoi le père est le promoteur de la névrose: il l'est en ceci que de son dire-non, il permet qu'un sujet s'opère. Pourquoi un sujet s'opère-t-il dans le symptôme ? Parce que celui-ci fait alternative à l'incontournable de la faille. Si le dire-non voile cet incontournable, de le suppléer dans l'acte, ceci implique le symptôme comme nécessité du sujet dans cette faille. La

raison profonde qui fait que le symptôme est le lien le plus agissant du sujet, tient simplement à ce qu'il est l'effet de sujet résultant du dire-non. C'est pour autant que le dire-non a fait virer l'incontournable de la faille à la suppléance du dire dans le symptôme, que celui-ci insiste par delà toute raison. Ce symptôme ne procède d'aucun automatisme, d'aucune liaison ou déliaison. Le symptôme est le fait du sujet surgissant d'un dire qui le conditionne. Autrement dit, nous devons en venir à penser que la répétition n'existe que dans la mesure où elle n'est pas automaton. Il n'y a pas d'automatisme de répétition.

Mais cet ordre de raison ne nous explique pas cette condition fondamentale du dire-non de n'opérer qu'inconscient. Ces "pensées inconscientes" dont nous faisons une chaîne qui relie le symptôme à sa cause, existent-elles ou non ? C'est bien là notre question. Nous poserons qu'au moins le dire-non ex-siste. Il nous faut alors expliquer pourquoi il n'existe que comme inconscient. Qu'est-ce donc que l'inconscient ? C'est l'Oubli. Pourquoi y a-t-il nécessité pour le parlêtre à n'exister que dans l'Oubli ? Or n'oublions pas que cet oubli est singulier puisque, loin d'être une érosion des faits de la mémoire, il est au contraire l'assurance de leur garde (voir le paradoxe plus haut cité). Nous devons donc penser cette difficulté: que l'oubli soit la garde de la remémoration. Pourquoi ce qu'on se remémore est-il oublié Qu'est-ce que se remémorer ? On ne se remémore que du non! du père, en quelque sens que l'on entende ceci. Pourquoi le non! du père est-il oublié ? Par ce qu'il est la condition de l'Oubli.

Le non! du père conditionne premièrement que le rejet premier soit oublié, et qu'à cette place un sujet vienne, nécessité par ce non. Cette condition est inaugurale de tout oubli au sens du refoulé.

Mais de ce fait, et pour autant que ce non! ne conditionne rien de plus que le statut d'opérativité du sujet dans l'acte, soit ce par quoi le sujet advient comme vide, un second versant de cette opération est que l'oubli est voilement originaire du manque. Donc oubli de rien qui soit d'avant,

mais au contraire force d'oubli qui porte sur l'à-venir. L'oubli de l'inconscient n'est pas l'oubli de quelque chose qui serait perdu. L'oubli est au contraire la force de déploiement du vrai. L'oubli n'est pas l'antagonique du ressouvenir: il est plutôt ce où le ressouvenir se ressource comme énigme. Le voile du non! dit portant sur la faille première, n'est que la condition sous laquelle la suppléance permet le retour au vide que l'acte opère.

Tel est le nouement des trois sens de l'oubli. Que de là, l'oubli ne puisse opérer que sous la condition de voilement que constitue l'oubli, soit, l'évidence, est à déduire ailleurs.

Mais il reste de tout ceci à dire en quoi l'oubli est la modalité de la remémoration, agissante dans le symptôme comme pensée inconsciente. Pourquoi le ressouvenir n'est-il dans sa structure jamais si agissant que dans l'oubli ?

Qu'est-ce donc que se ressouvenir ?

L'inconscient est le lieu d'une remémoration, d'une garde de la mémoire. Ce qui est gardé dans l'inconscient, c'est la condition du sujet dans ce qu'elle doit au NdP. L'erreur que l'on commet quant au ressouvenir est de penser qu'il est la marque du passé. Or le ressouvenir ne concerne que l'à-venir Si la mémoire est en garde du NdP, ce n'est pas au titre d'un événement passé qui aurait eu lieu (Vergangenheit), c'est au titre de ce qui, ayant eu lieu, a ouvert un champ d'à-venir où quelque chose peut survenir de nouveau, que cette décision conditionne (Gewesenheit). La mémoire n'est pas le réel d'un trauma qui se serait inscrit en lettres de chair. Si au contraire nous disons qu'il n'est de mémoire que moyennant le non! du père que représente le refoulé primordial, il faut dire que la mémoire concerne ce qui, à ce réel traumatique, oppose la condition du dire-non. Ceci est le sujet, en tant qu'à-venir, n'existant qu'à un manque constituant et où il s'opère. La mémoire est souvenir de l'à-venir, elle est mémoire d'une dette.

Dans ces conditions, le ressouvenir ne consiste nullement à "régresser" aux conditions d'un passé défunt et à jamais clos. Mais si le ressouvenir

est retour, c'est le retour à la condition du nouveau en tant qu'effectivement agissante dans l'actualité du sujet. Cette condition est le dire-non du père. En quoi consiste le mouvement du ressouvenir ? A ce que revienne dans le dire, le dire-non du père. Le dire est ressouvenir, événement d'un nouveau, moyennant qu'il revienne au dire-non qui le conditionne dans l'actuel, pour avoir été sa décision. La régression dans son sens logique consiste à reprendre le dire-non inaugural qui en fait l'ouverture. Ceci implique que le ressouvenir, pas plus que la mémoire, ne concerne le passé, mais là encore l'à-venir qu'il met en acte.

Quel est l'acte du ressouvenir ? C'est l'acte du dire. L'acte du dire est remémoration, opération d'un nouveau comme retour à la décision du dire-non originant. Par là l'acte du dire double le dire-non premier, et le fait advenir dans l'effectif. Le dire-non premier ne prend ainsi sa portée d'effectuation que de ce second dire, qui le porte à l'acte de le réaliser comme l'opération du manque qu'il était.

Aussi faut-il clairement souligner: -qu'il n'est de ressouvenir que dans un acte, qui est acte du dire; -ou encore que l'acte du dire est retour à la condition de l'à-venir: le dire-non premier. Elucidons ceci. Le ressouvenir ne consiste pas à rappeler à la mémoire l'image d'un événement défunt. Il consiste à faire revenir dans l'actuel le dire-non premier. Il est effectuation de la condition du sujet. Pourquoi cette condition du sujet était-elle refoulée ? Que signifie de l'amener au dire ? La condition du sujet étant refoulée, parce que refoulante du réel,dans le dire-non du père. Le dire-non du père était la condition d'oubli où s'instaure un sujet, comme opéré dans la suppléance à la faille première de la division dans le symbolique.

Si le ressouvenir est opérant comme acte, ce n'est pas de ramener au jour un déchet oublié d'une histoire achevée; ce n'est pas non plus d'abolir l'oubli; le ressouvenir est une tâche infinie et qui ne saurait cesser précisément en ceci qu'il ne saurait lever la condition d'oubli, mais y ramener le sujet comme à s'opérer de la faille. Le ressouvenir consiste en ce-

ci que le sujet revient, mais sous la condition d'oubli, à la faille où il s'agit de s'opérer. Il est donc d'abord opération de la faille du sujet dans le dire, mais cette opération laisse subsister la suppléance première qui, cette faille, la laisse oubliée dans le dire-non. Ainsi le ressouvenir a-t-il les plus étroits rapports avec l'oubli, au point qu'on ait à se demander s'il ne serait pas l'oubli en acte. Mais l'oubli en tant qu'il est porteur dans le dire, de la condition du sujet. Amener au dire la condition du sujet, c'est donc opérer le sujet comme faille, mais faille qui n'est qu'en retour, soumise à la condition du dire-non qui l'éloigne de la faille première. Le dire est bien opération d'une relève, mais dans la condition d'une différance absolue, et qui le laisse, du réel, infiniment éloigné.

Ceci nous permet alors d'élucider le sens temporel de l'inconscient et en particulier comme "passé déjà-là". Devons-nous maintenir que le dire-non du père "était déjà là" avant que le dire qui y revient dans le ressouvenir, l'opère à nouveau ? S'il en était ainsi, notre doctrine de l'ex-sistence serait fausse. Mais ce qui précède nous permet de le réfuter, et de maintenir nos positions. Si en effet nous devons dire que le dire-non opère des effets du symbolique à en contredire le déchaînement, il nous faut d'abord remarquer que ce dire-non n'a aucune insistance d'objet. Le dire-non n'a jamais été là. Pour la raison premièrement, que sa structure est celle du Sª, d'une exsistence de faille. Que le dire-non ait effectivement conditionné que le dire puisse advenir comme effet de sujet, n'implique dans sa structure aucune modalité de passé, non plus que d'insistance d'objet, pour autant que ce dire-non n'est que l'exsistence d'une faille dans le battement du Sª. Mais ceci n'est pas dire encore assez. Pouvons-nous par exemple dire: que ce dire-non tissé dans une métaphore première, aurait insisté dans l'inconscient comme une pensée ? Ou encore qu'il était un réel dont on se ressouviendrait à l'occasion ? Bref, était-il un savoir inconscient ? Il convient de répondre que non. Il n'y a pas de savoir subsistant dans l'inconscient. Le

savoir est pure exsistence à la faille.

Qu'est-ce à dire quant au dire-non ? Ceci que le dire-non n'exsiste qu'à l'à-venir, que sa modalité temporale est celle d'un vide à opérer, dont le dire fait mémoire. Mais cette mémoire insistait-elle d'avant ? La mémoire n'a pas le mode d'être de l'insistance, mais de l'exsistence. La mémoire n'est pas d'avant, encore qu'elle conditionne l'à-venir. Rien de la mémoire jamais n'insiste que d'être à-venir. La modalité d'exsistence du dire-non comme savoir, n'est pas celle d'un <u>là</u>. Le dire-non n'était pas déjà-là avant que le dire y revienne, mais il s'actualisait comme exsistence à l'à-venir, d'une alternance pure opérant d'une faille. Bref, le dire-non n'était que l'opération d'une faille, de rien qui puisse subsister. Le dire-non ne conditionne jamais que l'actuel d'une faille.

Mais alors s'ouvrent deux questions. D'une part qu'est-ce donc qu'un souvenir, comme inconscient ? Et comment pouvons-nous penser qu'il existe quelque écart entre ce dire-non premier et le dire qui le reprend dans l'acte du retour ?

Le souvenir comme objet, n'insiste pas. Le souvenir n'est pas une trace, fût-elle mnésique, gravée sur quelque cire de l'entendement, ou des neurones. Le souvenir est métaphorisation de la faille. Il est un S^a.
Il est comme métaphore, la dissimulation qui dit la faille comme à-venir, et il n'est mémoire qu'à ce titre de l'à-venir de vide dont il est porteur. C'est pour autant qu'un sujet, de s'être opéré comme manque grâce à un dire inaugurant, garde mémoire de ce qu'il est manque à-venir, que le souvenir vient statuer sur cet inaugural, pour en porter dans un semblant d'objet, l'insistance de faille. Le souvenir n'insiste pas, mais existe comme faille, d'avoir été faille première. Tout souvenir s'ordonne d'un dire-non.

Qu'il existe alors un écart, et celui-là constituant absolument du mode pratique du parlêtre, puisque l'analyse n'aurait pas l'ombre d'un sens sans un tel écart, voilà qui est à déduire. Comment le dire-non inaugural du père ne porte-t-il pas avec soi l'entier de son effectuation ? Bref pour-

quoi la résistance ? Remarquons toutefois que si le problème du dire se limitait à celui de la résistance, la question serait de peu. Mais la difficulté que nous avons à résoudre est autre: c'est que le sujet est malgré le dire-non, contingent à advenir comme acte du dire, et cette contingence, la qestion se pose d'en quoi elle serait réductible à une "levée des résistances". Ce n'est pas chose certaine.

Bref faut-il dire que le dire-non était "d'avant" que l'acte du dire y fasse retour comme à l'opérant du sujet ? Si c'est bien là ce que nous rejetons, au sens d'une subsistance d'objet, il nous faut alors expliquer comment il se fait que l'acte du dire ne soit pas identique à sa condition, tâche de prime abord paradoxale dans notre perspective.

Devons-nous dire que le dire-non premier était la matrice des possibles que l'acte du dire actualise ? Il vaut mieux penser qu'il est la matrice de l'impossible. Comment se fait-il qu'à se remémorer, le sujet s'opère comme ce qu'il était, mais qu'il ne savait pas ? Cela, ce C'était, était-ce du latent, du caché ? Ou bien devons-nous dire que l'acte du dire y apporte du nouveau ? S'il n'en était rien, quoi le dire-non pourrait-il changer ? Cet acte du dire, n'est-il pas changement de sujet dans son opération ?

Qu'était le dire-non comme inaugural du sujet, pour que l'acte du dire n'opère à le rejoindre que d'un mode contingent ?

D'une part il faut remarquer que l'acte du dire n'opère que de son particulier; il est répétition. Il ne cesse pas d'opérer la relève, laquelle s'oublie toujours, et ne joue que d'être refendue. Ce préliminaire permet d'expliquer que le dire-non du père doive être repris. Mais il ne permet pas encore d'expliquer que l'acte du dire n'en joue pas moins comme effet de seuil: de cet acte rien n'est plus comme avant, la nécessité de répétition de cet acte, ne laisse pas que d'avoir opéré une décision, c'est l'horizon même de la nécessité qui s'en trouve transformé. Comment penser de tels effets de rupture de l'acte, sans supposer le dire-non avoir été là d'avant, au sens d'une subsistance d'objet. Le dire-non du père était-il une puissance

dont l'acte du dire lèverait les équivoques, d'en actualiser le réel ?

Non seulement il nous faut donc penser le dire-non du père comme exsistant, mais encore comme condition de l'exsistence.

De plus il nous faut préserver la possibilité de l'erre: nous ne pouvons penser que tout acte du dire soit identique à une levée de résistance, combien même il s'en accompagnerait. La dimension de création absolue de l'acte doit être préservée. Mais ceci a une conséquence: c'est que la dimension de l'erreur absolue doit être maintenue également. Nous ne pouvons penser que toute erre/de l'action du parlêtre soit réductible à un fait de symptôme, ou supposé qu'elle le soit, il nous faut maintenir que/de confiner à la folie, cete action erre assez pour qu'on n'y puisse intervenir comme dans la résistance.

Partant, chose curieuse, c'est peut-être en cherchant du côté de la résistance que nous avons une chance de lever notre difficulté. Qu'avons-nous en effet dévoilé de sa structure ? Qu'elle est fondée sur un premier mensonge. La résistance se définit de la haine du père. Mais nous avons montré que cete haine n'a d'autre sens que de faire voile à un amour, dont ce n'est pas le dévoilement qui est craint: mais que derrière cet amour, on s'aperçoive du Rien central qu'il dissimule, de lui dire non. Ce dont La haine du père préserve, c'est de s'apercevoir que son amour est le voile jeté sur le rejet central de l'être. Ainsi la haine procède-t-elle de l'amour et non l'inverse. Sauf à remarquer que, s'il y avait une haine authentique (mais il n'y en a pas), elle se justifierait de la raison de ce rejet. Mais penser que le rejet soit la haine, est beaucoup trop. Trop d'amour encore.

Que nous apprend donc une telle structure ? A mettre en place la structure du dire-non du père. Comment en effet avons-nous avancé: en disant que ce dire-non fait du père la faille. Le père est celui qui faut. Il n'est de faute que du père/au rejet près qu'implique son défaut. Fait de structure décisif, le dire-non du père doit répliquer la faille première à quoi il supplée de lui dire non. Que le non! du père ne porte son effet de dire qu'à ce

qu'il désigne la faille, par ceci même qu'il se fait faille à retrouver, telle est sa forme décisive, celle qui conditionne que le non du père ne soit pas rejeté dans l'imposture.

Mais cette première structure du dire-non nous donne alors celle de l'acte du dire: l'acte du dire n'opère qu'à faire événement de vide relevant le sujet, comme retour à la faille selon le mode du dire.

Ainsi l'acte du dire opère la faille dans le retour, dans le dire, et il ne le fait que selon la forme de la faille, et parce que la relève aux effets du vide est sa raison et son opéré. C'est à ce titre précisément que l'acte du dire procède du non du père: pour autant que dans ce dire s'opère une relève, qui à la fois procède de la suppléance du non du père, et à la fois revient à cette faille, que le non du père désigne derrière son propre faillir. La faille retourne à la faille.

C'est donc que l'acte du dire n'opère qu'à se conformer au dire-non premier. Il n'est d'acte que conforme au non du père. Ceci nous permet d'éclairer le dire stoïcien du "se conformer à la nature". La nature est ici celle du non du père, mais en tant que lui même se conforme au rejet premier dont il dit le déchaînement. L'acte n'opère qu'à revenir à ce non!

Dès lors la possibilité nous est donnée de penser le statut double d'exsistant et de déjà-là qui fait le paradoxe du non! du père dans notre avancée. Que le non du père ait opéré comme préalable de l'acte, voilà ce qui ne fait pas de doute. Mais pour autant que ce non n'opère qu'à voiler le rejet en le faisant verser dans l'oubli, la conséquence de cet effet est la possibilité de l'erre: arrimé au non du Père, le sujet peut n'en pas moins errer à faire symptôme. D'où l'insistance des pensées inconscientes, qui ne font que métaphoriser ce non dans sa structure de faille: le non! du père n'est pas un savoir. Il n'est que le traçage d'une "voie droite", dont rien n'indique que le frayage revienne, encore que ce ne soit que de la retrouver qu'il y aura acte de dire. L'invention de S^a refraye la voie droite que trace la faille du père. Et cette voie n'a tant d'insistance que de procéder de

l'incontournable du premier rejet. Comment se fait-il en effet que, quand bien même versée dans l'oubli, la voie droite du père reste insistante ? D'abord parce que cet oubli résulte d'elle. Mais ce n'est pas suffisant. La vraie raison, c'est que la faille du dire-non ne fait que retrouver l'incontournable comme insistant, mais différé dans la nécessité du non! du père. Ainsi non seulement le non! du père conditionne l'exsistence au S^a, mais il n'est lui-même qu'un exsistant, de n'insister que comme faille à venir. Le non du père s'opère dans la métaphore du savoir inconscient, comme faille à venir que l'acte du dire opère de revenir à cette place, dans l'abolition du sujet qu'il réalise.

Comment se fait-il que le S^a n'agisse que de l'équivoque ? Parce qu que la métaphore n'est que le saut d'un entre-deux-chaînes, franchissant le vide qui ces deux chaînes sépare. Mais est-ce à dire que les chaînes existaient par elles-mêmes ? C'est justement ce qui n'est pas. Les deux chaînes n'existaient qu'au vide. Mais à vrai dire ce n'est pas assez: encore faut-il remarquer que ces deux chaînes ne sont pas deux: mais à proprement parler innombrables, de n'exister qu'au vide, les rend innombrables, elles n'ont pas de chiffre assignable. C'est donc mal poser le problème de la métaphore que de la situer comme polyvocité de sens d'un entre deux chaînes. Il importe au contraire de souligner que l'équivocité du S^a n'existe que de ce qu'il ne soit pas possible de nombrer les chaînes qui existent au vide dont elles font la convergence. L'équivocité implique la surdétermination par le non-nombrable. Les chaînes sont plus que transfinies en droit. La structure de la chaîne ne peut être dite transfinie que par métaphore du non-nombrable. les chaînes font un tour: celui d'un vide qu'elles produisent comme le saut de leur entretissage. Le vide que réalise la métaphore est donc l'ombilic de l'équivocité métaphorique, dont l'envers est l'ouverture transfinie du dire qu'elle peut réaliser, puisque ce dire ne fait jamais que revenir au même ce vide qu'il réalise. Tel est le sens de l'ouverture de la chaîne des catégories chez Aristote(I). La chaîne des catégories implique l'équivocité

(I) P.Aubenque: Le Problème de l'Être chez Aristote.

de l'être comme absolument transfinie, puisque les sens de l'être sont absolument ouverts, par la nature même de la faille.

En quoi cette question de l'équivocité du Sª concerne-t-elle le dire-non du père ? En ceci que ce dire-non s'introduit dans l'équivocité de l'Hétéros des chaînes. Les chaînes sont en nombre hétérogène: inconsistant(I). Cette structure de l'équivocité du Sª est donc corrélative de ce que le Sª soit exsistant au vide. Dire que le Sª est équivoque, c'est s'interdire de poser que le savoir inconscient subsisterait. Il n'y a pas de savoir inconscient. Il y a l'intraduction du dire-non du père dans l'équivocité qui, du dire, fait le contour du vide. Ce savoir inconscient, n'est que l'exsistance au vide du dire-non du père, qui le conditionne. Le savoir inconscient ne subsiste pas, il est le saut de métaphore que le dire-non du père permet et réalise pour autant que ce saut n'est que l'opération du vide. Si donc la métaphore du souvenir fait mémoire au dire-non, ce n'est pas qu'elle subsisterait dans l'inconscient, mais que, survenant à opérer le vide comme son à-venir, elle constituait cet à-venir de manque dont elle ne se souvenait que dans cette vue. Dépourvue d'aucun être-là, la métaphore n'était que l'exsistence à une faille, dont l'insistance ne pouvait être que le renouvellement du dire-non premier, en tant que lui-même conditionne la faille à-venir.

Est-ce assez dire pourtant que de situer le nouveau du dire, que de penser qu'il survienne à revenir à la voie droite du dire-non du père, fût-ce à s'en égarer ? Ce n'est pas encore assez, ou plutôt, c'est beaucoup supposer. C'est supposer que le dire-non du père, toujours suffise ou vaille à différer la faille première. Mais n'est-ce pas du défaut d'une telle suppléance que la psychose témoigne ? Bref de ce que le dire-non n'y supplée pas le rejet ? Mais ceci ne discorde pas avec ce qui précède: que l'erre ne soit nécessairement issue du voilement, mais qu'il y ait une autre erre qui procède du défaut du dire-non, voilà qui ne fait pas de doute. Mais là n'est pas l'intérêt de cette remarque. Ce qui vaut, est de nous faire interroger

---

(I) Comme l'a relevé J.A. Miller dans le texte de Cantor : multiplicités inconsistantes du Sª.

si le dire-non est universel ? Bref, de même que l'acte du dire n'opère que du particulier de son retour, de même, ne doit-on pas penser que le dire-non n'opère lui-même qu'au singulier ? Sans doute assez pour qu'une assez large marge soit donnée à l'être parlant. Mais pourquoi ne pas penser que ce dire-non puisse aussi bien s'opérer au milieu de larges zones de rejet, assez vastes à vrai dire puisqu'elles ne sont pas moins que le réel ? Que, au sein d'un réel qu'on ne peut lui non plus dire innombrable , pour autant que du nombre, il ne veut rien savoir, il puisse s'opèrer assez de dire-non pour que le parlêtre puisse y exister, -ne contrevient pas à ceci que le non du père ne supplée pas à tout rejet, combien même il donnerait assise à ce que soit possible une telle suppléance particulière. Redoublant ainsi le statut d'exsistance au S^a du parlêtre, puisqu'alors, c'est la possibilité même du dire non dans les lieux où il opère, qui devient particulière, quand bien même assez vaste pour que s'y loge un discours.

2- QUE L'INCONSCIENT SOIT D'ORDRE ETHIQUE.

Nous tentions de partir dans cet abord du réel, d'un mouvement clivé ainsi en deux questions:

-Qu'est-ce qui dans la structure, conditionne l'incontournable de l'acte.

-Qu'est-ce qui dans le sujet,nécessite l'acte ?

Que ces deux questions ne soient pas réductibles malgré leur nouement, semblant aller de soi: l'important était ici simplement de penser en quoi l'acte est nécessité dans la structure. A quel incontournable donc il s'affronte. Ceci impliquant clairement deux conséquences,: qu'il n'est d'acte que d'un abord du réel (sur quel mode, c'est ce qui est à dire); mais que rien n'implique l'acte dans la structure. Que l'acte soit nécessité, relevant en effet de la modalité de l'exceptionnel.

Il nous fallait de là produire que toute opération du dire opère un vide dans le contour d'un effet de S^a. Mais c'est au point venu de cet

acte du dire que nous en venons à produire une difficulté qui déplace pour nous la question: c'est que le refoulement primordial n'est avec l'inconscient, de prime abord pas réductible à une logique du créationnisme Sª. Ce n'est que moyennant la monstration du dire-non du père comme conditionnant l'exsistence au vide du Sª, que nous avons dénoué la difficulté. Mais c'est au prix d'introduire cette condition supplémentaire: que l'acte du dire comporte l'inconscient dans son abord de la structure.

Supposé donc que l'acte du dire se définisse d'atteindre à un réel, il apparaît qu'il ne le fait que moyennant la position de l'inconscient. Comment de cette position, un tel acte se modalise-til ? D'où l'ouverture d'un champ problématique.

D'une part si nous posons que le discours est le travail d'un certain réel dans un acte, mais si nous posons par ailleurs que l'inconscient fait en un sens obstacle au réel du traumatisme dont il déplace l'imassumable, (ce dont il faudra faire l'examen), devons-nous dire que le discours a intérêt au réel ou non ? L'intérêt du discours, la cause de son insistance voilà un problème nouveau. Comment se fait-il que le discours analytique n'opère que du réel, s'il rencontre l'inconscient sur le chemin de l'acte du dire ? Alors, quelle transformation ce réel lui-même en reçoit-il ?

De plus, dire que l'inconscient se démontre ne pas échapper à la logique du créationnisme, ce n'est pas simplement dire que l'inconscient serait repris dans un certain acte. C'est dire plus: que l'inconscient lui-même est un d'acte. Il nous faut donc poser que l'inconscient est d'ordre éthique. Que signifie cette formule ?

Une première erreur serait en effet de conclure qu'il y aurait d'une part un inconscient latent, sur lequel interviendrait un acte qui le ferait advenir. Que l'analyste fasse partie du concept de l'inconscient, ne peut en aucune manière être entendu de cette sorte.

Que l'inconscient soit le lieu du refoulement en tant que réglé par le principe du plaisir supposé: voilà qui déjà convient mieux à nos fins.

Ainsi l'inconscient n'existerait que de ce que l'éthique s'ordonne du plaisir à éviter ou à rechercher. Mais cette évidence nous voile en fait la difficulté que Freud introduit sous les espèces du principe du plaisir. Car on ne s'aperçoit pas que, reprenant un mouvement platonicien, Freud, introduisant la pulsion de mort, nous indique que la mesure de l'éthique n'est pas à chercher du côté du plasir, mais bien plutôt de ce qui ronge assez la vie pour la porter à la mort. Ainsi le plaisir, loin d'être la fin de l'éthique, en est-il plutôt l'obstacle, et c'est du côté de ce qui subvertit ce plaisir dans la répétition , qu'il nous faut trouver la ressource propre de l'éthique. Dès lors, l'éthique, c'est l'insensible, l'insistance du Sª, elle ne se définit pas de la prise en compte du pathologique, puisqu'elle n'opère qu'à le subvertir dans la souffrance.

De situer le fait de l'inconscient à partir du problème du refoulement, nous ouvre un accès à sa dimension éthique, mais sous la condition que la question éthique soit assez déplacée pour que nous puissions la dire du réel: l'éthique, c'est le réel (de la répétition).

Comment se fait-il donc que l'acte du dire implique l'inconscient? Cette question/pour la résoudre, il faut à nouveau nous demander en quoi le le dire fait acte. Que le dire fasse acte, reste le paradoxe à quoi il nous faut toujours en revenir. -C'est donc que le dire change quelque chose; qu'il atteint à un certain réel. Ces deux énoncés ne sont pas équivalents. Qu'est-ce que le dire change ? -Le sujet. En quoi ? Selon nos résultats, en ceci que dans cet acte, le sujet s'opère dans une séparation qui le ramène au réel du symbolique. Selon une position paradoxale que nous avons sans cesse accentuée, ce qui change le sujet ne le fait qu'à le ramener au même d'une certaine faille. Comment se fait-il donc que le retour au même de la faille puisse être dit changement ? C'est que de s'en éloigner, -était le change à quoi le changement s'oppose ? Il faut supposer qu'il est possible de s'éloigner de la faille du réel du symbolique. L'acte change le sujet en ceci

qu'il contredit à ce détour. L'acte est retour à la faille que c'était.

Quelle est la modalité d'un tel change, qui du réel, diffère ? C'est précisément celle de l'inconscient. L'inconscient répond à la question d'une différance de la faille.

Toutefois la chose n'est pas si simple, et il nous faut renouer nos fils. La modalité du change qui laisse le sujet au loin de la faille que c'était, devons-nous nous contenter de la dire inconsciente ? Que l'inconscient soit ce qui répond en ce point, ne doit pas empêcher que nous en distinguions le mode de change. En effet, celui-ci, bien plutôt qu'inconscient, serait au moins dénégation. Nous y reviendrons. Une dénégation portant sur l'inconscient, n'est-ce pas cela d'abord qui est le mode de la différance de l'inconscient ? C'est à quoi l'acte du dire s'oppose. Il consiste à revenir à l'inconscient.

Ici s'ouvre un autre sens, et premier de l'inconscient. L'inconscient, c'est le lieu propre de la "réalité psychique", du réel du symbolique. Que l'inconscient ne soit rien d'autre que l'existence de métaphore du dire-non qui diffère la faille en y assignant le sujet, voilà ce qui voue celui-ci à être sujet au dire. Dans le dire, ce à quoi le sujet advient, c'est à la séparation par quoi il se trouve conditionné du fait du Sª. Le Sª conditionne la séparation du parlêtre. Dans le dire qui fait acte, le sujet revient dans le non! qu'il énonce, à cette séparation qui le constitue. Le sens premier de l'inconscient est celui-là: d'être le lieu de la séparation. C'est pour autant que les pensées inconscientes ne sont que l'exsistence à la faille du parlêtre, que la position de l'inconscient dans le dire est retour à cette faille. En revenant à l'inconscient que c'était, le parlêtre revient au lieu propre de sa séparation, celle qui le dévoue à l'abolition Sª, et par-delà encore, à la reconnaissance de la faille première, du rejet en quoi il consiste. Revenir à reconnaître (et donc à s'opérer comme) le rejet premier du Sª, c'est là le propre de l'acte du dire, qui ne l'opère pourtant que sur le mode du dire-non du père, en s'en tenant à ce que le dire-non

diffère de la faille. Le dire-non qui, dans l'acte du dire, opère le sujet, n'outrepasse pas ce non premier, dont il procède comme acte.

C'est ici que s'ouvre de ce fait le second sens de l'inconscient dans l'acte du dire. Si en effet cet acte est retour au rejet que c'était, la question se pose de savoir comment même le sujet aura pu, de ce rejet, différer l'insistance. La réponse est qu'il ne peut la différer qu'à la rejeter, soit à la dénier, soit à la forclore. Nous ne développerons pas ce point ici. Sinon pour ce qu'il nous donne d'un autre abord de l'inconscient.

Dire en effet que la faille puisse être oubliée, c'est revenir à la condition de cet oubli qu'est le dire-non du père. Ainsi ce qui remémore la faille, est aussi bien la condition de son oubli. Or le sens pratique de cet oubli, est aussi bien le mode de la dénégation. L'oubli du rejet, cette structure fondamentale de l'inconscient, c'est le non! du père qui le conditionne. Il est clair que dans ces conditions, si acte il y a dans le dire, ce ne peut être qu'à aller contre cet oubli. L'acte du dire prend en compte l'inconscient par ceci que l'inconscient est aussi bien ce où la faille s'oublie d'être dans le dire-non différée. L'acte qui pose l'inconscient est celui qui en lève les équivoques.

C'est ici que se présente à nous la nécessité d'une seconde théorie de l'équivoque. On sait qu'il existe dans le discours analytique une tendance naturelle de pensée, qui irait à dire que l'acte consiste à lever les équivoques de la métaphoricité signifiante. On peut montrer (on ne le fera pas ici) que cette perspective est inadéquate, et qu'elle méconnaît le sens profond de l'équivocité Sª. Mais cette perspective n'en comprend pas moins dans sa visée une juste faille. C'est de s'apercevoir que l'équivoque peut aussi bien virer au douteux. Qu'est-ce donc qui dans l'équivocité du Sª, fait obstacle au dire ? Nous pouvons résoudre cette question par un autre biais. Si nous posons que l'équivocité du Sª est d'abord porteuse des ambiguités du sujet, elle est porteuse entre toutes de cette ambiguité où le sujet ne s'opère dans le dire qu'à se prendre dans l'amour du père. On a montré ailleurs

comment l'amour du père est mis en jeu dans le travail de la résistance. Dire ceci, c'est donner lieu à penser que l'inconscient peut, selon le mode de l'équivoque, être aussi bien le lieu de toutes les suppositions de Sª par quoi le sujet ne s'opère que sous la condition de l'Autre. Une pratique de l'équivocité dans l'acte du dire impliquerait donc que cette supposition en tant qu'insistance d'un à-venir qui ne s'opère pas d'être anticipé précisément, y soit tranchée du dire qui, défalquant l'équivoque de sa face d'irréalité, y fasse place à ce qu'elle réalise de la faille, dans cet anticipé. Ceci suppose que l'acte du dire tranche l'equivoque en ceci au moins que l'ambiguïté de l'amour y est retranchée de la séparation qui s'opère, du dire, dans le retour. L'équivocité, en tant que porteuse d'un à-venir de faille peut donc aussi bien être ce par quoi le sujet ne s'opère pas, l'opération allant à faire que dans ce possible, le point de réel que l'équivoque comporte soit tranché de l'ambigu qui le véhicule en fiction.

Mais comment rendre compte structuralement de la modalité de ce rapport au sujet dans l'ambigu du Sª ? Il nous faut en revenir à ce que le non du père porte avec lui de condition d'oubli. C'est que de dévouer le sujet à l'oubli de la faille dans sa différence, le rejet premier du parlêtre tombe dans le refoulement primordial, et avec lui, toute approche qui ferait dire de ce rejet. Ainsi le refoulement se constitue t-il comme oubli porté sur tout dire du rejet.

Or c'est à donner sens au dire de ce rejet que le dire fait acte. On voit que la condition du discours est ainsi porteuse d'une ambiguité absolue qui fait la condition de l'acte: le non! du père qui fait dans le dire la condition de retour à la faille que c'était, est aussi bien la condition qui primordialement, barre l'accès à cette faille, la dévouant à n'être plus accessible que d'un mi-dire, soit du dire qui porte avec lui le N'être pas sans rejet de l'être comme véhiculé dans l'ennui de l'amour. Tel est le virement qui fait choir le rejet primordial de l'être à l'ordure du vrai: que de n'être plus dicible, le rejet, à dire cependant, devienne

l'ordure du dire, comme ce qui du dire échérait, si le dire était possible. Mais n'existant plus que comme dire impossible.

Le non! du père est donc essentiellement porteur d'une ambiguité constituante et du double sens pratique de l'inconscient et de l'équivocité du S^{a}. L'équivocité du S^{a} procède avant tout de la torsion inaugurale du non! du père. Ce n'est donc pas par l'imposture simplement que le non du père prend la place du réel. On a montré que cette posture du père n'avait de sens d'une part que du faire-signe de la faille dans la différance qu'il inaugure. Mais de plus, si dans cette suppléance le non! du père porte avec lui l'oubli, il est ainsi originateur de l'ambiguïté qui voue l'inconscient à être le lieu d'un exil du sujet, par où celui-ci à la fois rejoint et s'éloigne de la faille que le dire-non fait verser dans l'oubli. Cette équivocité du non du père, voue toute approche signifiante de ce lieu aux ambiguïtés dérisoires de "l'exil, du silence et de la ruse", soit à parodier ce dire dans le retrait où il se maintient, d'une figure comique d'où ce retrait n'est pas tant aboli, qu'il n'est plutôt interrogé à partir de cette différance qui, dans l'odieux ou le comique le paraphrase.

Que l'acte du dire implique l'inconscient devient donc plus clair, à remarquer que le dire est dire-non. D'une part le dire en ceci qu'il procède d'un dire-non premier, rejoint ce dire-non dans la mesure où il porte le sujet au s'abolir dans la relève. Le dire implique ainsi ce lieu où le sujet retourne comme le dire-nonqui l'originait, insistant dans la métaphore de son savoir. Mais surtout, que le dire-non implique position de l'inconscient, procède de ce que, de l'énoncer comme lieu, est la jouissance propre de cet effet.

Devons-nous aller à dire toutefois que le réel du parlêtre implique l'nconscient ? A y bien penser, il faut l'éviter. En effet, si ce réel du parlêtre est d'abord l'incontournable de ce rejet, il faut noter que l'événement du dire est contingent à le relever dans sa suppléance. De sorte que la place de l'acte dans la pratique, si elle opère bien un lieu qui

est affin au réel du symbolique, ne lui est pas identique. La place de l'acte reste d'Autre ordre.

Que l'inconscient soit d'ordre éthique est donc à prendre en plus d'un sens. Non seulement ceci signifie que l'inconscient ne peut résulter que de l'acte qui le nomme. Mais ce n'est là qu'un aspect qui, si nécessaire à la pratique, ne dit encore rien de l'exigence de ce qui l'appelle. La seconde raison en est que l'inconscient résulte du dire-non inaugurant qui verse le rejet dans l'oubli. Que dès lors, il y ait insistance de quelque chose à remémorer dans l'oubli, la faille oubliée, est le statut éthique de l'inconscient. L'inconscient est éthique en ceci qu'il résulte du dire-non qui, du père, fait de l'oubli, la réalité constituante du parlêtre. Mais là encore, ce sens second de l'éthique ne suffit pas, si l'on ne rappelle pas le sens d'exsistence du savoir inconscient. C'est dans la mesure où la métaphore du savoir n'insiste que de la faille comme à-venir, comme remémoration d'une faille à opérer, soit comme toujours à reprendre, que l'inconscient existe sur le mode éthique qui lui est propre. Alors, cette remémoration de la faille, pourtant qu'elle n'est opérante que de la faille effective, prête son sens et son lieu à ce que l'acte d'un dire-non y fasse retour, soit opère en ce lieu cette faille du dire dont le symptôme fait le souvenir au futur antérieur. Tout symptôme est porteur de quelque chose de non-échu. L'inocnscient est porteur de la faille non-échue, du dire à-venir, dont le Sa fait l'insistance comme mémoire d'un rejet à oublier. Le symptôme vient à la place de la faille non opérée, de cette faille qui, du dire-non, relève le parlêtre du statut de rejet où il est d'abord né.

L'inconscient est le fait éthique comme tel en ceci qu'il est le lieu où le non-échu d'une faille de rejet à-venir, insiste dans la métaphore d'un dire-non originant de la suppléance au rejet.

Mais cette exsistance de l'inconscient comme ce vers quoi le sujet retourne de s'opèrer à dire, a cette conséquence cruciale, qu'il y a du dire impossible. D'une part le sujet n'existe que dans le dire, mais par ailleurs une telle opération du dire, soit: la faille première, est impossible.

Le dire dernier, celui qui serait de rejoindre la faille du rejet, est dans le dire-non, différé absolument. Le dire ne rejoint que l'impossible à dire, soit, le refoulement primordial, dans la modalité de la résistance. La résistance désigne non seulement le mode productif du sujet en tant que création du vide, mais encore l'impossibilité de retour au lieu premier du rejet qui opère du dire-non.

En sorte que si nous devons penser que dans le discours en général il y a du refoulement primordial, nous pouvons nous demander ce qui assigne le discours à un réel. Qu'est-ce qui, dans le discours, fait l'intérêt pour le réel ? Devons-nous dire simplement que l'intérêt pour le réel soit l'intérêt pour le NdP qui en prend la place ? Ou plutôt et plus simplement, que cet intérêt n'est que l'insistance à différer, de l'incontournable de la faille première ? La notion même d'un intérêt perd tout sens. L'intérêt ne serait-il que l'autre nom voilé de l'incontournable ? Nous ne le dirons pas. Posons que l'intérêt pour le réel procède bien d'ailleurs que de cet incontournable. Que nous en ayons signe, c'est ce que nous indique cet abord du réel que réalise l'acte du dire. D'un tel acte, aucune nécessité, puisqu'il ne peut procéder qu'à aller contre l'oubli dont pourtant il procède. Qu'est-ce qui fait l'insistance de l'analyse à frayer le chemin vers ce dire, si c'est sans nécessité ? Est-ce simplement la certitude d'assurer au moins pire le réel du symptôme ? Ou bien plutôt la nécessité d'engager une régression qui apprenne ce qui fait défaut dans le dire-non, et qui reste à suppléer ? Suppléer au dire-non manquant, est-ce là l'intérêt propre de l'acte analytique, et alors, quelle est sa nécessité: d'incontournable, ou procédant bien d'un acte autre que cet à-coup du réel ?

Le 31/3/76.

JUAN DAVID NASIO & GÉRÔME TAILLANDIER

LES LIEUX DU RÉEL

(1972-1973)

LES LIEUX DE L'IMPOSSIBLE

(1972)

LE SUJET ET L'ACTE SEXUEL:

UNE AFFAIRE DE RÉEL

Juin -Novembre 73

Décembre 73

Se font suite:

-Première version.

-Première version "italienne", la seconde partie étant seule corrigée pour la seconde version. Soit: texte, P.S., notes.

-Seconde version, sans les P.S., distribuée au séminaire B.This.

-Version corrigée pour Scilicet.

"L'art du mouvement"

Kierkegaard, V, I40.

Version nouvelle à paraître dans Scilicet.

LE SUJET ET L'ACTE SEXUEL :

UNE AFFAIRE DE REEL

Nasio; G. Taillandier

"Infini incessamment qui tressaille"

H. Michaux

A l'os.

La trame du concept de forclusion dans la théorie analytique est enchaînée de ces fils qui font de l'ordre des quatre discours proposés par Lacan un quaterne tournant. Etablir les méandres de l'engendrement subjectif, repérer les représentants qui portent le sujet à l'existence et rendre compte de la structure, c'est bien la tâche de ce qui prétend être un travail analytique. Le privilège du discours analytique soutend sa perte : il est le seul à reconnaître l'appartenance au réel du sujet de l'Ics. Mais ceci n'est pas suffisant. L'acte de la refente du sujet nous est apparu dans le parcours d'une histoire à formaliser, en partant de la notion de forclusion en deux moments caractéristiques : moment de production forclusive ; moment de rencontre discordantielle.

La forclusion (1) est ici traduite pour marquer plus nettement l'état réel du sujet par rapport au discours. Du même coup, nous étions amenés à revendiquer pour la forclusion une place majeure dans la théorie, autre que celle de son intervention dans l'élaboration de la psychose. Une inversion s'impose : au lieu de partir de l'agence-

ment symbolique et d'aboutir à son échec, revenir au mécanisme de la psychose pour en fonder, à travers la forclusion, ce que nous avons appelé ailleurs l'implication productive(2), soit le parcours qui sous le corps du discours produit dans une temporalité logique le réel dédoublé. Acte, dirions-nous. Autrement dit, porter la forclusion destitutive dans la psychose à être exclusion fondatrice de l'ordonnance discursive dans ses quatre armatures. Risquer un tel déplacement vaut l'essai d'approcher le réel dans sa bascule d'implication : du sujet à son ininscription sexuelle. Nous n'engageons ici qu'un travail soumis aux aléas d'une recherche. Ceci est notre mise dans la partie où se joue de suivre, par l'acte, l'enseignement de la psychanalyse.

On sait saisir depuis Lacan la violence de l'exclusion psychotique d'un signifiant primordial du monde symbolique et sa réapparition dans le réel. Un signifiant peut ainsi manquer, de n'avoir jamais été appelé à sa place, n'avoir jamais été admis dans le symbolique, et revenir sous une autre forme dans l'hallucination. A la différence du refoulement où le refoulé et le retour du refoulé "sont une seule et même chose" la forclusion suppose une hétérogénéité foncière entre le rejet et la réapparition.

Or, abandonnant la spécificité de la psychose, nous avançons premièrement : la forclusion outre qu'elle désigne le procès d'expulsion d'un signifiant de l'espace symbolique à l'espace réel, réfère à un effet corrélatif, bien que beaucoup plus substantiel, de cette mutation, à savoir la constitution du réel lui-même, et ceci dans tout discours. C'est à dire que simultanément au rejet se constitue le lieu du rejet. Alors que jusqu'à maintenant on considérait que la forclusion concernait un signifiant expulsé, nous proposons d'y voir, dans ce lieu constitué, la place et le moment de la production du sujet de l'inconscient.

Plus qu'un déplacement d'un lieu à un autre, il s'agit de la constitution de cet autre lieu, ou plus rigoureusement, du réel en tant que lieu. Or, - et nous avançons la deuxième hypothèse - le processus d'engendrement des lieux est le propre, non seulement de la psychose, mais de chaque

discours à cette différence près que, [illegible]
reprise du rejet constitutif du réel est possible, ayant pour conséquence d'inaugurer une nouvelle disposition discursive. Ainsi le rejet forclusif, de faire dériver le discours dans la psychose, se renverse – par ces deux hypothèses – en condition obligée de la production du réel et de la détermination, en conséquence, d'un discours nécessaire. Dans un tour paradoxal, la forclusion viendra fonder précisement le discours, l'instituant sur le terrain creux du réel. Notre propos pourrait être ainsi formulé : d'avoir trouvé la forclusion comme rejet d'un signifiant, l'extraire de cette particularité – et par un renversement qui équivaut à une généralisation de montrer que la forclusion est au principe du discours en tant que moment de production subjective.

Aborder l'engrenage de la production du réel implique de partir de la confrontation du sujet de l'Ics. au discours, suivre l'émergence de la limite du système et buter, enfin, sur l'ininscriptible du rapport sexuel. Parcours, qui n'est autre que celui de l'impossible : de l'Impossible Inexistant à l'Impossible Contradictoire.

I – <u>LE PROCES DU SUJET</u>

Freud nous rappelle que le jugement d'existence rejoint le noyau du réel, rejeté de l'attribution, mais sous la forme du négatif ou de l'impossible. Aussi bien le jugement d'existence que le jugement d'attribution localisent dans la négation le point de convergence où le réel fait bascule, étant rejeté forclusivement de l'affirmation primordiale et retrouvé discordantiellement dans le jugement d'existence. Nous sommes derechef introduits à la négation dans ses deux espèces : discordantielle et forclusive, dans la mesure où, comme nous allons voir, existence, réel et attribution sont les aboutissants de l'oeuvre du négatif.

Dans une avance préalable à notre développement concernant la production du réel, nous pouvons démarquer la négation discordantielle de la négation forclusive par son travail interne à la nécessité logique. En présence de termes de la même série, la négation discordantielle articule l'écart de la différence répétitive. Jouant à l'intérieur de l'ensemble des signifiants, le travail de la discordance est à la base de la détermi-

sur la discordance que s'installent les formations de l'Ics.,c'est à dire,les possibilités de retour par le symptôme.Mais elle est aussi,à travers la répétition, à l'origine de l'instauration de cet élément détaché de la boucle répétitive des signifiants qui va surgir à la limite du système.Par cette opération elle détermine pour la même raison la particularité de la jonction de la série avec ce qui la soutient. Plus proprement dit,la limite détachée de par la force du travail discordantiel,particularise le rapport du discours au réel et annule par le pouvoir de sa singularité aussi bien la prétention universelle du discours que l'extension incommensurable d'un réel déjà là.

Or,l'intervention dans l'engendrement de l'Un donne à la négation discordantielle la portée d'être ce qui engage d'une façon prééminente - et nous le reprendons - le sujet à la recherche de son existence.Si nous avons supposé l'impossible comme un parcours,c'est parce que nous supposons le procès de transformation que subit le sujet moyennant le travail de la négation.<u>Le parcours de l'impossible est pour nous le parcours du sujet.</u>D'abord inexistant,et en quelque sorte seul,le sujet confondu avec le tout des possibilités,contenues dans le jugement d'attribution,est rejeté,moment forclusif par excellence.Mais ceci,fait d'origine du discours,n'en est que la visée: sa réalisation est,telle que nous allons la suivre maintenant,l'aboutissement en échec,moment discordantiel par excellence.

Commençons par dire que dans le jugement d'attribution ce n'est pas le sujet qui juge : il est jugé comme si le jugement était de l'Autre.Bien qu' exclu,il se retourne vers le tout infini des possibles et,poussé par le principe de plaisir,il se précipite vers l'assertion d'une parmi les possibilités.Confronté à un faux choix,il asserte pour fixer son existence et être compté.A l'acte de l'assertion s'ajoute l'acte

On ne voit pas ici la raison du fading. A développer. On ne voit pas le rapport entre discours et effacement du sujet.

de disparition du sujet comme résultat de ce pari. Mais disparition veut dire aussi constitution, le sujet se constitue précisement dans la mesure où il relève le défi de ce réel déjà-là. Faisant son choix en assertant un dire, il inaugure le discours qui sera sa déchéance. Barré par ce à quoi il donne cours, il est emporté au flux de son acte et s'efface. Son oeuvre suicidaire - il a suffi qu'il parle pour qu'il meure - consacre le discours qui s'affirme. L'Un est le peu d'être qui reste du sujet.

Ici, la divergence à reprendre entre l'Un et l'Etre

Cette conjonction du moment logique de la hâte subjective et de ses effets de par le choix aliénant pourrait se traduire par le sceau que l'assertion marque à manière de limite de l'ensemble, et par l'instauration corrélative de l'ensemble en tant que tel, c'est à dire ordonné.

Entre ces deux temps, forclusif et discordantiel, l'usure répétitive du discours s'est produite, et cette sorte de solitude du sujet se retrouve, maintenant conjuguée à un autre type de manque et à l'action restrictive de l'Un -distinctif de la négation discordantielle - : cet autre manque résultant de la discordance entre le sujet et l'Un qui le divise. C'est à dire que malgré l'action de l'Un, limitative à l'endroit de la chaîne signifiante et recouvrant le rejet d'un discours précédent, le sujet, en partie, reste irréversiblement perdu, rejoignant l'autre manque, qui lui, est résidu de l'usure.

X gram- pas clair

De la production infinie des possibilités avec lesquelles le sujet est confronté dans son inexistence du moment forclusif, et d'autre part, de l'arrêt de la dérive du langage, pourront se dégager deux principes qui régissent la direction de ce parcours de l'impossible.

Si pour Cantor un principe dit d'illimitation est à la source de ce qu'il repère comme l'effet dela liberté dans la mathématique ne pouvons nous pas, à en considérer les suites, y voir la loi de l'assujeti

sement au discours ? On suppose ce principe que la limite s'engendre sous la forme des idéalités démultipliées à l'infini.Dérapage irréfrènable sauf si le sujet trouve la force de l'arrêter afin de porter témoignage de son existence.En réalité c'est son seul recours à crier cette existence éphémère,sinon il lui en reste soit l'incertitude,soit la dérive de la psychose.Il en vient à exister par cette fixation propre,ou plutôt,son être est proposé par et dans le dire de l'assertion qui se conclut en jugement d'existence.Or,l'arrêt,repéré pour le sujet,est incarné en inscription de limite.

L'écriture de la limite est ici l'incidence qu'il fallait à l'ensemble pour prendre l'allure d'une consistance fragile et la modalité du nécessaire.L'écriture est coup de frappe de ces tâtonnements du sujet essayant de se retrouver existant et pourquoi pas,la marque de l'exclusion inévitable.

Nous pouvons donc voir s'ériger deux principes fondant la constitution du réel par l'inéluctable forclusion du sujet et la génération de la structure : le premier prescrit que la limite s'engendre, le second que l'intervention subjective impose un arrêt à la dispersion et cristallise cette limite en inscription assertive.En reprenant une expression cantorienne,on peut les qualifier de principes d'engendrement(*).

Deux lignes de force donc du même procès constituant.Les possibilités produites en série illimitée,en continuel passage à la limite et ,en outre,la restriction du sujet à cette folle démultiplication d'idéalités,s'articulent dans le surgissement de l'Un ou plutôt dans sa fonction de Pas Plus d'Un.Ce contour limitant,point conjoncturel de la

---

(*) On peut remarquer,partant de la référence aux deux principes,que le fait psychotique est à considérer comme la dérive du langage,le principe d'illimitation n'étant ici réfréné par aucun arrêt.Ce qui n'évite au signifiant une ulterieure et nouvelle manière de se capitonner à la signification,si signification il y a.Pour le moment et

convergence du couple de ces principes,donne à la rencontre du discours et du réel la particularité d'être une.Ceci équivaut à dire que la fonction de cessation des principes pointe le réel comme particulier,ou plutôt le situe au blanc de l'inscription que le sujet trouve lorsqu'il tente d'asserter son sexe.Se précipiter vers une assertion tout en s'effaçant, est sa manière de rechercher l'inscription de son sexe ne rencontrant à cette place qu'un vide,un trou avec lequel il achèvera de s'identifier.

Mais l'inexistence du signifiant du sexe est le précédent immédiat du corollaire exprimé par la négation du rapport sexuel.En effet, qu'un signifiant n'existe que pour un autre,détermine un noeud de signification,c'est à dire un rapport où le sujet tient lieu de signifié. Or,il y a un seul cas où le rapport signifiant est impossible,de par l'absence de deux termes pour le constituer,à savoir : le cas de la représentation sexuelle.Le défaut d'un représentant du sexe,soit-il masculin ou féminin,rend nulle toute possibilité de rapport sexuel.

Si nous revenons maintenant aux effets de ces deux principes d'engendrement,il se vérifie que l'arrêt à la chaîne discursive,là où manque le prétendu signifiant sexuel,est signifié à son tour par cet Un, qui ici mériterait pertinemment le nom de phallus(*)Il incarne le signifiant de l'obstacle imposé à l'inscription du sexe et du trou qui en résulte.En ouvrant l'écart de la répétition des signifiants et en marquant d'une barre le sujet par le défaut de l'inscription sexuelle,le phallus crée les conditio[ns] de la signification,disons de toute signification.

(*) C'est le moment de dire que,par référence au phallus,la castration symbolique n'est pas seulement le rapport de différence entre la présence du signifiant et l'absence de ce qu'il représente;elle n'est pas simple coupure,elle est la pratique de l'Un,qui en empêchant le déchaînement du symbole barre le sujet,inscrit la limite et ouvre la répétition.

Mais,c'est surtout en inscrivant la limite de l'ordonnance discursive que le tranchant de l'Un fera de cet impossible,discordant entre signifiants,un impossible contradictoire.A cet égard il convient de souligner que le rapport sexuel n'est pas forclos,mais simplement ininscriptible,c'est-à-dire qu'il se marque en discordance.

Nous avons suivi le procès du sujet et son aboutissement, l'ininscription du rapport sexuel.L'accent est à y mettre sur la double modalité de l'impossible : soit qu'il s'agisse du sujet,moment forclusif d'inexistence,soit de la discordance du rapport sexuel,moment contradictoire. De cet itinéraire, il en restera toujours une partie perdante.Le réel est ainsi constitué.

Cependant l'Un auquel le sujet s'agrippe délivre de nouveaux discours.

II - LA PARTICULARITE DU REEL : L'INEXISTENCE DU RAPPORT SEXUEL

Il serait faux de situer la forclusion à l'insu du lien d'un discours à un autre. Elle compte comme rejet dans un discours certes, mais comme nous l'avons annoncé, elle fait acte d'inauguration de l'autre. Avancée d'histoire, l'ouverture du discours est la prise d'une place offerte, en tant que possibilité d'une nouvelle pratique, par les discours précédents. Le faire-place d'un discours à un autre ne veut nullement dire qu'il y ait du métalangage, c'est au contraire le passage forcé par le réel. La permutation dans le quaterne discursif s'opère par le rejaillissement dans un discours de ce qui est rejeté dans l'autre. En résonance à une formule connue : ce qui est rejeté dans un discours peut réapparaître dans un autre.

Faute que tout soit répris, le rejet nécessaire a une chance de resurgir comme contingent. Qu'il y ait une reprise signale que c'est autour du sans-retour que se constitue le déplacement. Une nouvelle posture du réel s'érige donc, qui ne saurait être que modale. Un rejet nécessaire et une réapparition contingente établissent l'axe de notre démarche : l'implication productive.

A partir de notre affirmation que la relation entre discours est un déplacement configuré par un rejet qui prend le destin de la déperdition et qui peut aussi aboutir en réapparition, on est en mesure de s'interroger sur la spécificité de l'intersection entre discours, de ce qui, faisant croix, n'a pas de structure. Répondons : ce réel n'est pas lemême dans tout discours. Il se particularise par ce surgissement en forme d'affirmation première frayant un nouveau discours. La collision du discours avec le réel est particularisée par l'action limitative de ce premier trait. Ceci ne fait pas objection à ce que le réel soit

aussi singulier, dans la mesure où il est ce pas-même à l'égard du discours. Qu'une assertion vienne inscrire le contour de la particularité du réel, il reste pourtant en quelque manière hétérogène au discours, ne le rencontrant pas et demeurant singulier. Nous avons proposé précédemment d'appeler Impossible Contradictoire ce lieu que l'impossible occupe lorsqu'il se marque en discordance avec le contour qui l'investit.

A cet égard, ce qui trace la particularité du discours de l'Hystérique et de l'Analyste, c'est d'affecter l'impossible à l'étendue du rapport sexuel, C'est à dire qu'ils fondent l'impossible en impossible particulier. Tel que nous allons le développer, ce même impossible contradictoire assure d'un bord propre, dans un mouvement de retournement chacun de ces deux discours. Or, à cette réversion réciproque entre réel et discours il faut ajouter la condition du rejet d'un tiers discours, celui du maître. Sans ce complexe discursif, pas de rapport sexuel impossible. Ainsi ce qui est affirmé par l'Analyste : "il n'y a pas de rapport sexuel", porte sur ce qui a été rejeté par le discours du maître, mais moyennant l'assise que lui offre le symptôme de l'Hystérique.

Rappelons-nous que l'affirmation est le point saisissable où tente de s'inscrire ce qu'il y a d'incontournable, et partant d'ininscriptible, dans le discours. Prenant appui sur cette assertion-symptôme, le discours analytique suppose une position déterminée du réel : que le rapport sexuel est impossible. Ce qui insistait ainsi à se répéter dans le symptôme, point-limite de la structure, se trouve repris dans l'acte nouveau qui sanctionne ce réel ancien en impossible.

Si nous supposons que le rapport sexuel est ce qui fait la croix du quaterne discursif, il convient de saisir comment chaque discours l'aborde avec ses appareils spécifiques. Question qui se conjugue à celle de définir la particulari-

sation du semblant dans sa fonction d'insistance :

D'une première hypothèse ; nous posons que le semblant est le noeud où se reserre l'aliénation d'un discours. Le <u>discours du Maître</u>, en tant qu'il présente les pas initiaux de la nécessité de l'aliénation, s'accorde à notre propos. Là le signifiant-maître, agent du choix forcé du discours, détache ce qui, occupant la place du réel sans fond de la discordance du rapport sexuel, devient réel à son tour sous la forme de la plus-value.

Développer le lien de la répétition à ses effets productifs débouche nécessairement sur la considération de ses appareils, des instruments avec lesquels elle réalise son entaille.

A la place du réel insaisissable du rapport sexuel se substituent des organes (organon) dont il faut souligner la participation au réel.

-Si "la structure est la fonction du réel dans la dispersion du savoir" (Lacan), l'appareil est d'abord et surtout une fonction de structure appropriée à l'accès du réel.

Pour tout dire, c'est dans la mesure où ces dispositifs instrumentaux du discours sont l'articulation d'une impossibilité, qu'ils peuvent adéquatement tenir lieu de l'impossible du rapport sexuel.

La castration du maître veut dire qu'il ne répond à l'acte sexuel inscriptible que dans une contradiction : une existence ne peut advenir que selon certaines voies : celles d'un choix aliénant.

Or, l'<u>Hystérique</u> approche du défaut d'inscription du rapport sexuel dans le traumatisme et par le symptôme. A la différence du maître, ce qui supplée à ce défaut vient pour elle toujours en <u>retard</u>, dans le temps d'une hâte suspendue.
A celle qui fait la femme, le rapport sexuel ne s'impose pas. En niant l'évidence, elle met en cause l'abord du réel. Si l'évidence est ce qui se montre et ainsi ne se démontre pas – ou du moins se démontre-t-elle au plus comme impossible –, on

peut comprendre que l'hystérique <u>dise</u> que le rapport sexuel ne s'avère pas. L'évidence est pour l'hystérique objet de démonstration, ce qui suscite chez l'autre l'illusion de savoir ce qui s'ignore. Encore qu'elle laisse entendre aussi qu'il n'est pas non plus impossible. Dans son symptôme, un retours possible ordonne un impossible récursif. Le maître, dont aucun surgissement de possibilités ne vient arrêter le continuel glissement métonymique qui oppose un désir souffrant d'un impossible sans recours.

Contraignant le maître à cette épreuve de manifester l'aliénation qui consiste pour lui à ne s'approcher de la jouissance que par les voies tendues du savoir articulé; savoir qui le laisse en reste sur la visée de son désir. Elle n'a donc d'autre abord de la suppléance propre à combler le manque d'inscription du rapport sexuel qu'une mise en jeu de séduction, essayant d'obtenir du maître le supplément du savoir-faire, moyen pour la ressusciter de sa déperdition : en son symptôme elle fait l'homme.

Mais, le savoir qu'elle lui arrache, est rejeté de son discours, - car il n'est pas le savoir-faire de l'amour demandé. Que dans ce savoir de l'homme elle ne trouve rien qui la définisse comme femme, là est pour elle le traumatisme de ce noeud impossible du sexuel. Du lieu de sa question, de la persévération de son symptôme, elle manifeste la fente, la rupture, la mise en cause de ce à quoi le maître tente de répondre sans ressource : est-ce la même, celle qui ignore son sexe et celle qui refuse de l'engager dans un ordre auquel sa jouissance est étrangère ? Le maître est ici celui qui cherche à savoir s'il y a un signifiant du sexe.

L'hystérique n'est pas tout l'objet petit (a), mais elle parvient à partir de son symptôme, à rendre compte de la perte dans le discours du maître: à seulement que le maître avance l'enjeu de la maîtrise du corps, l'hystérique lui démontrera que quelque chose échappe à la mesure.

D'une part, elle n'est pas toute la plus-value; d'une autre, elle nous en apprend juste asses lar dessus.

Du point où l'hystérique interroge l'homme sur ce que veut une femme, elle met en relief ceci que le plus-de-jouir organisé n'a pas d'autre parti que de venir en place au rapport sexuel inexistant.

On peut conclure que pour l'hystérique le rapport sexuel n'est ni évident ni impossible. Et c'est prédisement de ce pas évident et du pas impossible qu'elle fait ressortir le semblant sous la forme proverbiale du " il n'y a pas encore de rapport sexu l". Soulignons que l'hystérique contredit, dit la contradiction de la négation du rapport sexuel, c'est à dire énonce qu'il est encore possible, mais comme fait -lorsqu'elle découvre son inexistence - c'est bien l'insatisfaction qui en résulte. Plus exactement, l'obstacle que l'hystérique oppose à la négation du rapport sexuel traduit la particularisation que l'incontournable reçoit à être posé par le discours.

Nous voyons s'esquisser l'ordre de raisons qui fonde la manière dont l'hystérique façonne son désir à partir de ce qui est dévoilé à l'horizon du discours en tant que possible : le Phallus. Plus encore, on pourrait même affirmer que si le discours de l'hystérique était susceptible de recevoir une modalité, elle fæirait sien ce qui pour le reste des discours est un horizon insaisissable : le possible.

Venons à l'Analysté. Avancer sur le terrain de la fondation du discours moyennant la forclusion nous a obligé de faire ce trajet, assimilable à celui du discours analytique, à travers les figures de l'impossibles, ses lieux, et d'aboutir, dans la rencontre avec l'hystérique, au dernier roc de l'inscription du rapport sexuel. Elle est notre témoin de la discordance causée par l'élision d'un signifiant du sexe. Reprenant le rejet du maître dans son incidence sur le

discours de l'hystérique, l'analyste accomplit le geste de donner pour définitif le passage du phallus comme suppléance, au phallus comme signifiant de l'impossible. Mais la boucle ne se ferme pas pour autant. Le noeud forclusif intervient, de par sa fonction productrice, très ponctuellement dans l'acte analytique. Nous voulons dire que situer la forclusion dans la relation d'implication productive du discours au réel, nous mène directement aux conditions que l'analyste instaure, favorisant par la voie de l'association libre, la mise aliénante de l'énoncé. Créer l'artifice inhérent au relèvement du symptôme dans l'énoncé est aussi créer la matière de l'intervention analytique, les supposés de l'interprétation. C'est faire de l'énoncé un énoncé d'hystérie. L'action analytique, si action il y a, concerne exactement la fente d'une coupure fondamentale : celle qui sous le nom d'implication productive désigne le " cesse", là où le nécessaire cesse d'être pour être impossible. L'interprétation analytique porte son incidence là où bascule le discours, frayant l'irruption de la cause impossible. Surgissement conditionné par l'énonciation primordiale sur l'inscription du rapportt sexuel, autrement dit cette effraction du réel dans le discours est figurée par l'originalité de la limite sous le mode, déjà mentionné, de l'Un ou de la fonction du Pas_Plus_d'Un.

On pourrait s'interroger en inversant les termes. Si l'inexistence du rapport sexuel est le fait de chacun, si tout spécialement ce fait est ce qui permute d'un discours à un autre, en quoi l'énonciation "il n'y a pas de rapport sexuel " démarque-t-elle le discours analytique d'un trait particulier ?

La condition de l'interprétation est l'inscription du rapport sexuel. C'est parce que le sexe n'est pas signifiable que l'analyste peut interpréter. La distinction du discours analytique du reste du complexe discursif n'est pas l'interprétation, c'est surtout ce qui la détermine, c'est à dire cette dénonciation singulière que le rapport sexuel est impossible contradictoire. De même, ce n'est pas l'échafaudage du semblant qui fera le trait de l'hystérique, même si elle est toute symptôme, toute matière à interprétation, c'est qu'elle parle du phallus, en sup-

posant possible le rapport sexuel.

Au moment où l'hystérique essaie de démontrer la suppléance au réel du sexe, l'analyste propose alors un discours qui ne serait pas du semblant, démontrant en récession les différents soubassements de l'impossible qui soutiennent ces appareils de délégation, et achoppe enfin sur la négation du rapport sexuel. Cependant sachant le semblant inévitable il s'y oppose pour le déplacer et pas pour l'annuler. L'orientation de l'interprétation analytique est de déplacer la mesure des suppléances pour approcher la démesure du réel.

Une boucle s'esquisse, impossible à serrer, liant en un même faisceau l'incontournable du discours, déplacé dans l'impossible du rapport sexuel. Tente-t-on de reserrer ce noeud, que la question s'évanouit sans recours. L'analyste sera porté à ceci et sans plus, que d'énoncer qu'il y ait du rapport sexuel plutôt que rien, est sa raison suffisante. Ceci pour paraphraser Leibniz. Si boucle il y a, c'est que l'instance du rapport sexuel nous questionne tous. Malgré son inexistence chacun de nous le revendique à sa mesure. Or, l'acte sexuel est la mesure de l'homme en ce qu'il en est la démesure. Le sexuel ne se juge que dans sa référence éthique, qui est d'acte.

Mais ce noeud où le plus particulier se conjoint au plus universel se dédouble en un autre, autant problématique; où l'ellipse se formule ainsi : qu'il n'y ait pas de rapport sexuel équivaut à : il y a du réel.

IMPLICATION PRODUCTIVE , LIEUX DE L'IMPOSSIBLE - Deux points clés du **lecton** lacanien permettent de situer ce qu'est le réel : "le réel,c'est l'impossible" ; d'autre part, "ce qui est rejeté du symbolique réapparaît dans le réel" .Il s'est imposé à nous de faire de cette dernière formule le"poteau d'angle" de cet article où nous essayons de définir le réel comme lieu.Nous nous sommes appuyés pour cela sur l'écrit de Freud "La Dénégation".

Avancé dans un autre texte ("Les lieux de l'Impossible",1972) le réel prenait pour nous le caractère d'être un lieu en double position par rapport au procès répétitif du signifiant,ce qui lui conférait la modalité d'**impossible**,arête commune aux deux versant du réel.Nous avons ainsi appelé **Impossible Inexistant** ce qui était au moment d'ouverture du discours "le sujet refendu,constituant la coupure de la chaîne",et par voie de conséquence,le support de la répétition.L'autre position de l'**Impossible**,défini comme **Contradictoire**,se situe au lieu de la discordance entre signifiants,marqué par un trait particulier.

.Ce réel inarticulable qu'est le sujet revient d'une manière,non forclusive,comme il en était pour l'Impossible Inexistant,mais discordante : objet (a).Il est-non plus le support, mais le produit de la démonstration en acte.C'est ce parcours d'un lieu à un autre engendrant le réel comme lieu que nous dénommons **Implication Productive**.

FORCLUSIF , DISCORDANTIEL - C'est Damourette et Pichon qui, dans leur "Essai de Grammaire Française", ont introduit la distinction de deux faces de la négation.

L'une, forclusive, s'applique "aux faits que le locuteur n'envisage pas comme faisant partie de la réalité. Ces faits sont en quelque sorte forclos" (p.138).

La seconde au contraire, discordantielle, "intervient pour corriger l'illégitime brutalité de la négation" (s.e. ; forclusive) (p.134).

Ainsi, "l'un, le discordantiel(...) marque une inadéquation du fait qu'il amplecte avec le milieu; l'autre, le forclusif, (...)indique que le fait amplecté est exclu du monde accepté par le locuteur" (pp.117-118).

Les auteurs proposent l'examen de l'expression suivante " Je n'en finirai jamais" et commentent:" En finir n'appartient pas à la réalité temporelle que j'aperçois, et d'autre part cela serait en discordance avec cette réalité. Je ne perçois aucun signe qui permette de pronostiquer que j'en finisse (forclusif). Bien plus, que j'en finisse serait en discordance avec toute l'ambiance dans laquelle je baigne (discordantiel). La première condition est déjà grossièrement une négation; c'est ce qui nous explique que le vulgaire puisse à la rigueur dire "J'en finirai jamais". Mais en réalité cette forclusion du fait ne suffit pas à parfaire la négation. Pour bien nier, il faut non seulement que j'affirme que le fait n'apparaît pas dans mon champ de connaissance(forclusion), mais encore que par une sorte de contre-épreuve, je le perçoive comme incompatible avec tous les faits qui sont dans ce champ (discordance)", (pp.143-144).

CANTOR - Dans son article sur les "Fondements d'une théorie générale des ensembles", Cantor propose la construction des nombres transfinis en puissance toujours croissante. Il use pour cela de certains principes d'engendrement.

Un premier consiste à tenir un transfini quelconque pour la limite d'une suite, ordonnée d'une certaine façon, d'autres nombres aussi bien transfinis que finis, d'une puissance inférieure; on peut l'appeler principe de passage à la limite.

Mais d'autre part, la nécessité d'établir un point d'arrêt de la divergence des puissances, (problème du continu), l'amène à poser l'existence d'un autre principe, dit "d'arrêt".

Naturellement, notre référence à Cantor, qui est à reprendre, serait incontrolée si la métaphore que nous y trouvons ne se justifiait pas d'échos plus stricts dans la théorie freudienne.

Qu'on pense ici à la question du point de capiton lacanien : quelque part, un arrêt est exigible, dont prend assise un abord juste du réel, qui lui refuse le déchaînement - et corrélativement, dans une connexion étrangement symétrique, qui mette un terme à la dérive de la "métaphore du sujet".

C'est cette fixation, déjà repérée par Aristote dans les premières exclusions (apories) du discours du maître, qui se cristallise dans la fonction du Pas Plus d'Un.

—

NOTES

FORCLUSION : Lacan introduisit le concept de forclusion (Verwerfung) pour rendre compte de la spécificité de la psychose. Un signifiant peut manquer, de n'avoir jamais été appelé à sa place, n' avoir jamais été admis dans le symbolique, et réapparaitre sous une autre forme dans le réel. A la différence du refoulement où le refoulé et le retour du refoulé "sont une seule et même chose" la forclusion suppose une hétérogénéité foncière entre le rejet et la réapparition.

Mais il faut distinguer la forclusion de son point d'impact: dans le procès psychotique, la forclusion opère sur un signifiant précis : le Nom-du-Père. Lacan affirme d'une question encore à reprendre, que si à la place du Nom-du-Père rejeté (verworfen) Un-Père surgit en tiers dans le couple imaginaire, s'ouvre une catastrophe de remaniements signifiants (Ecrits, p.577). On remarquera que la question de cet "à la place de" est restée jusqu'à ce jour une question inentamée.

Pour nous, nous nous efforçons dans notre travail d'extraire la notion de forclusion de la particularité où on la confinait jusqu'alors, - et, par un renversement qui équivaut à une généralisation, de montrer que la forclusion est au principe du discours. Ceci naturellement, devant s'amodier de l'emploi corrélatif du terme d'affirmation (assertion) primordiale (Bejahung), dont la suite du texte situe l'usage.

DISCOURS -Un discours est ce dont"se supporte un lien social".Pour nous opposer à certaines discussions récentes,bien loin que nous devions concevoir le discours d'une manière nominaliste,c'est à le prendre littéralement pour le montage des appareils de la jouissance que nous cernerons sa véritable nature.

D'un autre biais,un discours ne se situe que par rapport aux autres dans un mouvement où le rejet et son destin sont ce qui donne l'impulsion Ajoutons elliptiquement que c'est dans le contour du réel que cecit montage opère.On pensera ici à la structure réversive de la pulsion, telle que Lacan l'expose dans"Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse".A ladispersion du réel,le discours oppose dans ses limites une contradiction serrée, formulée par l'implication des deux positions du réel : inexistant et contradictoire.

Latte connexion du réel et de la jouissance,c'est donc ce que le discours posé par Lacan permet de penser.

La psychanalyse enseigne que le discours rencontre un échec nécessaire: le rapport sexuel ininscriptible(cf. deuxième partie de ce texte). Partir de cet échec on apprend long sur la restriction du pouvoir du discours,entant que celui-ci fonde le discours du pouvoir.

S. F R E U D

LA TETE DE MEDUSE

(1922)

Traduit par J.D.Nasio et G.Taillandier

Texte publié pour la première fois dans Int.Z.Psychoanal.Imago 25 (1940),105,sous le titre "Das Medusenhaupt".Republié dans G.W. 17 (1941),47.Le manuscrit est daté du 14 mai 1922,et semble être une esquisse pour un travail plus approfondi. Ce même sujet est traité par Ferenczi dans une notice :"Zur Symbolik des Medusenhauptes",Int. Z.Psych.Bd IX (1923).Freud fait allusion à ce thème dans son essai :"L'organisation génitale infantile".

La version à partir a été corrigée : elle diffère un peu de celle-ci.

La signification de thèmes mythologiques individuels, nous n'avons pas souvent tenté de la rechercher. Elle s'impose d'elle même pour l'horrible tête de la Méduse décapitée.

* Décapiter = châtrer. L'effroi de la Méduse est donc

* la terreur de la castration, liée à (un regard (1)) la vue de quelque chose. Par

* de nombreuses analyses, nous nous sommes familiarisés avec cette circonstance : elle advient quand le garçon qui, jusqu'alors se défendait de croire à la menace, aperçoit le sexe d'une femme. Problablement d'une adulte, paré d'une toison, essentiellement celui de la mère.

Dans les oeuvres d'art, la toison de la tête de Méduse est fréquement représentée sous forme de serpents, lesquels dérivent à leur tour du complexe de castration, et il est à remarquer que, quelque effroyables qu'ils soient par eux-mêmes, néammoins contribuent-ils proprement à mitiger l'horreur, car ils sont des substituts du pénis, dont le manque (Fehlen) est la cause de l'horreur.- Une règle technique : que la multiplication des symboles du pénis signifie la castration, est ici confirmée(1).

La vision de la tête de Méduse transit d'effroi le spectateur, le pétrifié. La même origine que dans le complexe de castration, et la même transformation de l'affect ! Car de se

(1) Anblick ; donc ni Augenblick, ni Zuschauen

Variante :

Qu'il ait encore un pénis lui est assuré par son raidissement. Ainsi consolation du spectateur dans la situation originelle.

* roidir signifie l'érection; dans la situation originelle, le spectateur se console, d'être assuré qu'il a encore un pénis, par son raidissement.

Ce symbole de l'horreur, la vierge déesse Athéna le porte sur son vêtement. Avec raison, car elle en devient la femme inaccessible, qui repousse tout désir sexuel. Car elle donne à voir le sexe effrayant de la mère. Aux Grecs en général fortement homosexuels, ne pouvait faire défaut (feblen) la représentation (Darstellung) de la femme repoussante par sa castration.

Si la tête de Méduse est un substitut de la représentation (Darstellung) du sexe féminin, ou plutôt si elle en isole l'effet de ce saisissement d'effroi, de ce qu'il éveille de plaisir, on peut alors se souvenir que de montrer le sexe est par ailleurs connu comme un acte apotropéïque (2). Ce qui éveille horreur en soi-même produit aussi un effet identique sur l'ennemi que nous voulons repousser. Déjà chez Rabelais le Diable prend la fuite, après que la femme lui a montré sa vulve.

De même le membre viril érigé fait office d'apotropéion mais selon un autre mécanisme. Montrer le pénis -et l'un quelconque de ses substituts- veut dire : "Tu ne me fais pas peur. Je te défie, j'en ai un, de pénis!" C'est aussi un autre moyen d'intimider le Malin (3).

Afin de donner corps sérieusement à cette interprétation, on devrait s'occuper de la genèse de ce symbole d'horreur isolé, dans la mythologie grecque, et ses parallèles dans les autres mythologies.

NOTES

1.- Freud s'y réfère dans son texte sur l'Inquiétante Etrangeté, au milieu de la seconde section.(d'après S.E.)

2.- Apotrepo : détourner, écarter.D'où apotropaios.

a) Détourner, écarter (un malheur, un danger, etc.)C'est l'épithète que les grecs donnaient aux divinités tutélaires invoquées par eux lorsqu'ils pressentaient quelque malheur ou accident funeste.

b)Dont on se détourne avec horreur, abomination.

Freud ne paraît pas trancher l'ambiguité et même la contradiction que comporte l'acte apotropéique, car dans une première allusion, il le connote de ce qui provoque le détournement.Quelques lignes plus bas, c'est le pénis lui-même que le sujet invoque pour écarter le Malin.

Le trait commun à ces deux significations, c'est en effet le détournement, soit du régard dans l'horreur, soit de la mise à l'écart par l'horreur.

3.- Il vaut la peine de citer une note de Freud ajoutée au texte de Stekel,"Zur Psychologie des Exhibitionismus",in Zentralbl. Psycho.I,1911,495 : "Le Docteur Stekel propose ici de dériver l'exhibitionnisme de forces narcissiques inconscientes.Il me semble probable que la même explication peut être proposée des actes apotropéiques que l'on trouve parmi les peuples de l'antiquité".(d'après S.E.).

F R A G M E N T S

sur

le S E M B L A N T

J.-D. Nasio

Ces deux pages de Freud gardent une tension qui déborde la lecture d'exégèse. Un difficile lien entre concepts se noue serré et appelle à de nouveaux points singuliers. Plus que de nous proposer de suivre le sens : texte-commentaire, nous avons préféré rétablir sous forme d'aphorismes, la raison analytique avec laquelle nous avons lu Freud. C'est là notre suite.

Qu'il n'y ait pas de rapport sexuel n'arrête pas la rencontre de l'homme avec la femme mais la marque seulement de malheur.Chacun se débrouille ainsi avec la fortune que le réel du sexe impose.



Le semblant (Cf.note en fin de texte) vient suppléer l'inexistence du rapport sexuel.De ce fait il sera la norme corrélative d'une singularité : la règle,c'est le supplément,le réel du sexe,l'exception.



Le semblant né s'impose pas au réel,il en résulte.A se déployer pour couvrir le traumatisme du sexe,c'est le sexe lui-même qui par"pudeur",se couvre.



Cet objet dérobé à la vue mais imposant est un lieu vide,le sexe proprement dit,indépendant de la différence sexuelle. Car,dans la Tête rien ne désigne si la Gorgone est homme ou femme.

Ces cheveux d'allure informe sont en vérité des traits nets, des représentations déchirées, multiples. Ceci est l'épure d'un semblant éffiloché, hétérogène. Le semblant enveloppe non pas par l'uniformité, mais par la dispersion. Sa nature plutôt qu'entière est dénombrable (discrète et infinie).



La notion de semblant paraît inséparable d'un couple de contraires : le semblant indiquerait ce qu'il occulte à la manière du rideau qui cache la scène tout en la désignant. A cette paire de termes "indiquer - voiler", nous opposons cette autre : "rappeler - voiler".



Maladresse, c'est la manière du semblant. Non pas que de voiler il indique, mais qu'il ne sait pas faire oublier : en voilant il rappelle le trauma.



Que le trou du sexe soit caché par ce qui l'indique n'est pas l'important. Les serpents n'indiquent pas, ils rappellent le vide qu'ils couvrent.

Qu'est-ce que rappeler ?

Rappeler, c'est faire porter la densité du vide au sujet qui contemple, c'est transférer massivement au spectateur les effets du sexe embrassé par la toison.



La fonction de la suppléance, c'est de transmettre l'étrange ravissement du vide. Le semblant plus qu'apparence déformante, plus que voile pudique, est un message qui réduit le destinataire à la même dureté (de granit que l'abîme.)



Le vide est présence, tout en étant voilé, quand celui qui regarde, effrayé, se pétrifie. La paralysie, c'est le traumatisme.



L'effroi de la Tête de Méduse ne s'origine pas de l'analogie avec le sexe poilu de la femme. Le sexe n'est pas traumatique par lui-même. Il a fallu la représentation de la Méduse pour qu'il le devienne. Il n'y a de trauma qu'après-coup.



Tranchée, séparée du corps, la Tête fascine parce que dans la passion de l'ignorance, le sujet s'identifie à l'objet qu'elle cache derrière sa chevelure terrifiante. Ce qu'il ignore et ce qu'elle voile, c'est le sexe, le rien.

Le sujet cesse d'être le spectateur inquiet de regarder le sexe de la femme pour se convertir en ce sexe lui-même.



Or,ce rien supposé,voilé pour le sujet,c'est aussi le regard,car si le sexe est un lieu impossible par les frayages du langage,la pulsion suit les mêmes voies pour cerner son objet. Leurs caractères communs sont la constance dans la perte et le détachement du circuit signifiant.



Le mythe nous dit que le regard voyeur croise le regard perçant de la Gorgone.Soit,mais ce serait un tort de penser que ces regards se dédoublent.Etant décussés,ils ne font qu'un,sans qu'aucun,ni le sujet ni la Tête,les portent.



Le sujet face à la Méduse s'immobilise au moment où ce regard acéphale,impersonnel,se réalise à la fin du parcours.Dire que le regard se fait tel dans la fermeture du trajet pulsionnel, c'est conclure avec ce paradoxe que comme regard,il ne se condense que là où il n'y a pas de lumière : le foyer sombre de la tache aveugle,du non-regard.

Le cri,le regard vont chercher ce qui revient du sexe dérobé,sidérant le sujet : le phallus.En allant chercher l'abîme, le regard,le cri fixent en retour le témoin.



"L'abîme crie à l'abîme". (Angelus Silesius)



La voie du regard est donc fermée : en allant se réfléchir sur la surface polie de l'égide d'Athéna, il revient,comme un éclat au sujet, le dressant en spectateur fasciné.



Inerte,devenu tout autant matière que le regard -c'est à dire le rien qui se relève du parcours pulsionnel- le sujet se fond à la noirceur de la tache.Le temps lui a manqué pour regarder. Sujet et regard sont mêmes,ou plutôt le Même : du Réel.



L'écus d'Athéna fait vivre Méduse et ses serpents. Car la Gorgone ne fascine que sur une toile dessinée.L'horreur s'origine toujours dans une représentation, et c'est seulement représentée que Méduse atterre.



Bien que voilé parce que trop manifeste,cet appendice d'Athéna rappelle au sujet qu'elle désire.Pris de panique une seule issue reste à celui-ci,le spasme de l'être,s'abolir en tant qu'objet du désir.

Cependant,il semblerait que ce n'est pas la représentation qui soit saisissante.Etre fasciné,c'est s'identifier autant avec l'objet pulsionnel : le regard, qu'avec l'égide qui par sa brillance le supporte,et supporte la représentation.Le véritable semblant du sexe est le bouclier.



Le Phallus trop évident pour être visible,est le "Gorgoneïon",l'égide d'Athèna,où les serpents s'ordonnent en relief.



Le spectateur ébloui est plus que le regard lui-même, il est le signe de sa propre tragédie : le sujet est regard et écu ,objet de la pulsion et semblant.Cette identification singulière,ceinte par le phallus,est pour nous la structure propre du <u>fantasme</u>.



Une difficulté reste toutefois,inévitable :
pourquoi ce détour obligé par le semblant pour être atteint des effets du vide ? Pourquoi le masque est-il nécessaire pour provoquer l'horreur de l'absence terrifiante de visage? Pourquoi enfin, l'hystérique doit-elle en passer par la traversé du désir du père pour accéder à l'énigme de sa féminité ?

NOTE

1.- PHALLUS / SEMBLANT

Quelle différence y-a-t-il entre le pénis et le phallus ?

Dès le moment que le pénis est saisi dans le langage,certainement il n'est plus le même.L'oeuvre du signifiant c'est de volatiliser une partie "naturelle" du corps en vide,de le rendre objet absent du désir.

A ce lieu,toute chose qui y viendrait,rendue amovible et effaçable,se cristallisera en signifiant.N'importe quoi contenu dans cette absence du morceau de corps transformé en réel,sera précisement un signifiant.Soit.Mais,ce serait une erreur de penser que ce signifiant occupant éventuellement le manque soit le phallus.Non,le phallus n'est pas... le pénis devenu signifiant.

A vrai dire,le Phallus est un "autre"signifiant qui,ne demeurant pas dans ce lieu de manque est prêt à élider,celui qui s'y trouve.Autrement dit,il est le succeseur qui attend de se substituer au premier.La substitution faite,ce signifiant qui était au"dehors" cesse donc d'être le phallus,ou plutôt,en position de phallus.Car,le phallus est toujours là en tant qu'il se définit comme le signifiant exclu de la série,en instance de faire l'élision, l'échange.

$S_n) \ldots S_3) \; S_2) \; S_1)$

$\longleftarrow$

Si le phallus est de par sa disposition, en attente, c'est sur lui qu'il faut dans le travail analytique, se repérer pour reconnaître le contour qui cerne le réel en lequel s'est transmuté le corps. Le bord, c'est le tenant-lieu du continent.

Mais dans le texte de Freud, où reconnaître ces signifiants qui, liés en chaîne, vont successivement occuper la place du sexe et y permuter?

Les serpents se déplacent un à un en transfigurant le sexe pour en tempérer l'horreur. Le serpent est moins terrifiant que le sexe féminin.

Nous appelons supplément tout ce qui- et ce ne peut être que du signifiant- est moyen pour le sujet de se reprendre face au désarroi du trauma. Ces recours (symptômes) organisent le champ du désir; aussi le serpent est-il la marque que c'est l'Autre qui désire. Or, ce qu'il faut souligner c'est que chaque surgeon s'agence comme un organe.

Qu'est-ce qu'un organe ?

Le corps bien que morcelé par le langage ne cesse pas pour autant d'être siège de jouissance. Lorsqu'on dit que le langage

tranche,- il ne peut en être autrement - nous voulons signifier que chaque symptôme du désir de l'Autre,emportant la satisfaction qui lui est propre,a ponctué l'histoire du corps du sujet.Certaines zones sont investies d'une contradiction qui en fait la substance: le désir les a rendues tant signifiantes,que réelles parce que lieu de jouissance.

On voit qu'un signifiant est organe lorsqu'il accomplit par rapport à la jouissance la fonction de canaliser ou de limiter son flux.Précisons que ce rôle de valve ne s'opère que par ces seuls signifiants (les cheveux-serpents) qui,comme des appareils langagiers, prenant place au lieu du manque,accommodent le sujet à l'impossible du sexe.Ajoutons que c'est par ces organes de suppléances que les identifications adviennent.

Or,le Phallus étant cet élément exclu de la série,en attente d'opérer l'élision du signifiant substitut,avons-nous écrit,on le tiendra,eu égard à la formation de l'ensemble d'organes,pour le trait de référence,le fil de toute suppléance.

Cependant sa mise en instance lui assure la fonction appelée phallique: celle de faire que le reste des signifiants de la chaîne signifient,celle de résumer en lui la multiplicité des artifices de la jouissance.Et être par là le substitut récurrent à l'inexistence du rapport sexuel.C'est-à-dire,l'accès ainsi que l'obstacle invariable à la différence des sexes.

RECUEIL DE TEXTES DIVERS

(I975-77)

Questions sur l'interprétation. Mai 76. 41p 2c

L'inconscient et le transfert. Août 76. 75p 2c

Recherches sur la forclusion. I977. 35p.

Les différents sens d'un acte. Septembre 75. 93p

L'inconscient, peut-être pas, mais sûrement. Septembre 76. (non tapé).

Les lieux du réel. I972-73. 30p 3c

Gorgoneion (La tête de Méduse). Octobre 75. 9p 3c

Textes brefs divers (Théories sexuelles infantiles; Trois notes sur le symptôme; Recherches sur la croyance; etc.).

GEROME TAILLANDIER

NOTE DE LECTURE SUR :

M . TORT. - LE QUOTIENT INTELLECTUEL.

Le problème que pose M. Tort d'une manière apparemment limitée : une critique scientifique de l'instrument du test, laissant en blanc volontairement ses critiques plus adéquates, a en fait une portée beaucoup plus générale, et c'est ce qui fait l'intérêt de cet ouvrage.

La question qui y est en effet débattue est de savoir à quel titre une conception objective du savoir (celle des "sciences humaines"), est capable de ressaisir adéquatement les luttes réelles en quoi consiste une pratique sociale donnée. Or concernant les problèmes de "mobilité sociale", une telle question est aujourd'hui devenue importante. On en prendra comme témoignage l'un des aboutissements les plus remarquables de cette perspective objectivante : l'ouvrage de R. Boudon sur l'Inégalité des Chances.

Cet ouvrage de R. Boudon pose en effet un problème décisif : si l'analyse objectivante de la pratique sociale que constitue d'une part la méthode des tests, de l'autre l'usage général de la méthode statistique dans le fait social est justifié, il nous faut alors conclure au minimum : I° - que les divisions sociales sont en somme inébranlables et inscrites dans le réel à un point extrême ; 2° - que de plus et surtout, la raison profonde de cette inscription dans le réel d'une division de classes se justifie par l'existence d'un réel qui serait une inégalité entre

les hommes, dont on veut bien reconnaître l'origine sociale, mais dont l'ébranlement n'en apparaît pas moins problèmatique, puisque cette réalité serait à ce point inscrite dans l'élément même de l'individu qu'on ne verrait guère d'où l'ébranler.

Or dans une telle problèmatique objectivante de la réalité des divisions sociales, la pratique des tests a une importance extrême s'il apparait que l'instrument principal de légitimation de ce réel de l'inégalité entre les hommes est précisément l'idée d'une intelligence inégalement répartie selon l'origine de classe (et ceci quelque soit l'origine de cette inégalité : socio-familiale, voire génétique au sens strict).

D'où l'importance d'une critique et de la pratique supposée scientifique des tests et de la conception de l'intelligence qui lui est corrélative puisque de cette critique dépend que puisse être réfutée scientifiquement la conception objectivante des divisions sociales. La question restant alors ouverte de savoir dans quelle mesure une telle critique peut transformer un réel dans une autre pratique, si, ne l'oublions pas, la conception objectivante de la pratique sociale aboutit à énoncer que de telles divisions sont des faits réels, voire acceptés par ceux-la mêmes qui en subissent les effets.

C'est à la justification d'une inégalité naturelle entre les hommes que l'on entend, avec M. Tort, s'attaquer ici.

Le problème préjudiciel en jeu est donc le suivant : dans quelle mesure la critique scientifique de l'instrument de l'objectivation sociologisante suffit-elle à faire place à une doctrine de la lutte de classes qui n'implique pas qu'on en explique l'insistance par l'inégalité naturelle entre les hommes ?

M. Tort souligne d'abord que la prétention psychométricienne à mesurer une intelligence abstraite se heurte à deux obstacles de fait qui mettent en cause l'existence de cette propriété supposée indépendante de toute pratique sociale, caractère individuel tenu pour stable et immuable.

Le premier de ces faits est l'existence d'une corrélation entre QI et appartenance de classe mesurée par le moyen de la CSP.

Le second est la forte variabilité individuelle du QI selon le temps pour un individu donné.

Quant au premier de ces faits, M. Tort commente les tentatives de l'Ecole de Chicago d'éliminer l'influence de cette appartenance de classe par l'élaboration de tests " démocratiques ", socialement non-clivants. Il ne peut que constater que, au bout du compte, et quelques soient les précautions prises (distinction entre épreuves verbales et clivantes et non-verbales moins clivantes), les tests restent fondamentalement clivants. S'opposant à la position psychométricienne ici incarnée par Reuchlin, loin de conclure que dès lors, le QI soit lié à une donnée génétique, partant, de classe, M. Tort conclut que : les tests ne peuvent être socialement clivants que parce que telle est leur fanalité ; il n'est de test que bourgeois, il n'y a pas de test prolétarien. Ceci lié avant tout au fait que les instruments idéologiques mis en jeu dans les tests (matériel verbal, idéologie de la réussite, volonté de succès aux épreuves scolaires), sont précisément des organes de classe de la bourgeoisie.

En ce sens, il est donc impropre de parler à ce premier fait, d'obstacle à la psychométrie. Ce fait n'est pas un obstacle qu'à l'idéologie neutraliste de la psychométrie. Mais il ne met pas en cause la pratique effective du test, qui est bien une situation de sélection de classe.

De plus, il faut remarquer que pour le sociologue, une telle corrélation entre CSP et QI, loin d'être un inconvénient, est au contraire un avantage : elle permet de supposer que cette corrélation relève d'un réel de l'hérédité, et par conséquent, que la sélection par le moyen du test est à la fois faite selon un réel incontournable et justifié. Telle est en somme la position adoptée par R. Boudon.

Toutefois la thèse de M. Tort reste ici encore à justifier : montrer que les organes mis en jeu dans la situation de test sont bien liés à la fin d'une classe, et que ceci seulement permet d'expliquer la corrélation observée.

Quant au second fait avancé par M. Tort, il manifeste clairement que le QI n'est pas une donnée immuable liée à la nature d'un individu, mais que sa variabilité peut bien être liée d'une manière décisive à la pratique sociale particulière dans laquelle un enfant par exemple peut se trouver pris. Mais l'importance de ce second point fait que nous voudrions remettre à plus tard son commentaire détaillé.

Viennent alors deux chapitres où M. Tort démontre la mise en jeu de ces instruments de classe dans la constitution des tests et dans la situation pratique de passation des tests.

Pour des raisons de clarté d'exposition, il nous semble préférable d'un venir d'abord au chapitre 3 de l'ouvrage.

L'auteur y montre que, avant tout, la situation de test est la mise en jeu d'un rapport de force, et que ceci explique avant tout les effets de clivage et de corrélation que cette situation met en évidence. Simplement ce rapport de force est-il voilé et M. Tort en révèle les ressorts divers.

La dissimulation principale de ce rapport de force consiste à laisser oublier que le test n'est dans sa structure et dans sa passation, qu'un exercice scolaire comme un autre. Par toute une série de remarque convergentes portant sur les éléments de test, M. Tort montre qu'ils ne sont rien d'autres que des pratiques scolaires de question-réponse qui prédéterminent toute réponse par l'univers de concept, d'idéaux, de connaissance, etc..., qu'elles mettent en jeu. Ces pratiques de connaissance étant celles de la bourgeoisie.

La monstration ici faite par l'auteur nous semble cependant souffrir d'un défaut : de ceci que les éléments de tests ne sont rien de plus que de simples exercices scolaires, dissimulés par la situation de passation, on ne peut pas déduire si aisément qu'ils ne sont que l'incarnation d'un rapport de force, qui est rapport de classes. Il faudrait de surcroît montrer que la technique de la scolarité est l'incarnation d'un tel rapport de forces, ce qui ici, n'est suffisamment fait. De sorte que, si l'on peut accorder à l'auteur d'avoir assez montré la distorsion que l'idéologie scolaire fait subir à la réalité sociale, on ne peut de là préjuger de ce que tout exercice scolaire soit de cette nature, ni de ce que tout test doive l'être également, combien même ils le seraient effectivement.

D'où l'importance du chapitre 2 de l'ouvrage, dont la situation logique nous semble ainsi venir après ce chapitre 3, pour venir exemplifier et démontrer dans les termes adéquats, comment rapport de forces et idéologie scolaire se nouent concrètement.

Dans le chapitre 2 en effet, l'auteur critique la "théorie du handicap". Selon une tendance de la psychosociologie, la différence des réponses observées selon l'origine de classe des enfants

témoignerait chez les enfants d'origine populaire d'un défaut de logique et d'expression lié au caractère non favorisant du milieu familial. Les modes d'expression populaires seraient purement affectifs, ou liés à une situation affective non distanciée par rapport aux situations (théorie des deux langages de Bernstein). M. Tort montre que cette pauvreté d'expression des enfants d'origine populaire est avant tout un mode de défense et de refus contre la situation de test, que le psychologue interprète alors en termes de déficience, sans tenir compte du rapport de forces que cette situation met en jeu.

La réfutation est ainsi possible de la théorie de Bernstein. On se permet de dire que ce chapitre est à tous égards plus important et mieu posé que le chapitre 3, et qu'il gagnerait nous semble-t-il beaucoup, à être développé. La doctrine de Bernstein, sous une forme ou sous une autre nous semble en effet régulatrice des hypothèses psychosociologiques sur cette disparité de résultat aux tests selon l'origine de classe, et une réfutation aussi serrée que possible de cette doctrine devrait être faite, que le présent ouvrage ne développe pas encore assez. Car c'est à partir de la critique de cette doctrine seulement que la critique de l'idéologie scolaire et de ses instruments peut être faite adéquatement : faute de quoi le chapitre 3 de cet ouvrage ne démontrerait à proprement parler rien. De ceci en effet que l'exercice scolaire est ségrégant on ne peut conclure a priori que cette ségrégation ne soit pas un fait réellement fondé par une quelconque nature. D'où la nécessité de démontrer l'inadéquation d'une telle supposition dont la théorie de Bernstein est peut être la forme la plus pure.

L'auteur montre alors que la forme la plus subtile de l'assujettissement de l'individu dans ce rapport de forces de la situation de test est l'examen clinique. Dans la mesure où, dans cet entretien, l'enfant n'est pris en considération que comme symptôme, le psychologue, par là, méconnaît que ce symptôme répond à une situation d'ensemble dont il est l'effet : celle de la famille, et plus généralement, place de ce symptôme dans la demande sociale, y compris dans sa forme de sélection. Bref, l'assujettissement de l'enfant passe ici par sa désignation en termes de " problème ", par où le psychologue, comme la demande socio-familiale à quoi il répond, laissent ignorer que le problème est ailleurs que dans le symptôme, mais dans la cause à quoi il répond ; au premier chef : aux effets du rapport de forces social dont la famille est le lien, avec les instances de l'école.

Il reste qu'ici l'auteur nous semble par le moyen d'une critique absolument juste, faire fi trop facilement de la nature du symptôme. Il ne nous semble pas qu'un symptôme soit si dépendant dans sa signification, d'une donnée sociale d'ensemble, étant entendu qu'il est certain que les effets du clivage des classes sont bien de nature à renforcer l'événement de tels effets de symptôme par les éléments de discordance qu'ils font porter sur l'individu. - Est-ce une raison de conclure que la place du symptôme serait réductible à la prise en considération d'une causalité sociale de ce malaise ? Il ne nous semble pas que l'auteur veuille aller si loin, ce en quoi nous ne pourrions d'ailleurs pas le suivre. Mais simplement accentue-t-il fort bien ce à quoi répond l'appareil social de la demande d'examen clinique ou de thérapie, en quoi sa critique est ici incontestable et juste. Il est certain que la réduction psychologisante des effets de dis-

cordance liés à un mode de production, a bien un effet de dissimulation qui contribue à ce que ledit mode se perpétue telquel.

°°°

Cette critique faite, par laquelle M. Tort a montré ce que la situation de test implique d'un rapport de forces lui-même effet d'une division de classes, si l'interprétation des résultats en termes de QI ne fait que dissimuler doublement ce rapport :
- et en ce qu'il manifeste une différence de position des sujets testés à l'endroit d'un type de savoir, - et en ce que le psychométricien interprète de la situation de test elle-même en termes de déficience, là où se manifeste une résistance à l'endroit de cette idéologie, l'auteur en vient à critiquer les données méthodologiques et quantitatives par lesquelles les tests sont supposés être un instrument scientifique.

La principale de ces critiques consiste à montrer (ch.4) que l'hypothèse de normalité de la distribution du QI ne peut être qu'absolument arbitraire, et fausse. D'où naît la question : pourquoi la maintenir ?

En effet l'hypothèse de normalité est fondé sur deux ordres de considérations : que les caractères biologiques et anthropométriques généraux se répartissent selon la loi normale ; que l'intelligence serait une de ces données, par conséquent soumise aux mêmes lois.

Or l'auteur montre :

- Que la distribution normale ne peut exister que sous la condition d'application de la loi de Gauss : que le caractère étudié, défini sur une population homogène, soit soumis de plus à une infinité de causes petites, tendant à s'annuler.

- Que la distribution des caractères biométriques est loin d'être toujours normale.

- Qu'elle ne l'est pas dans de nombreux cas où cette distribution normale a été posée comme dogme (Quételet).

Or, le résultat psychométrique fondamental d'une corrélation entre QI et classe sociale, est en contradiction avec cette hypothèse de normalité, puisque la classe sociale constitue un facteur dominant de la distribution du QI. Les populations étudiées ne sont pas homogènes devant ce caractère, et le facteur principal de différenciation est précisément la classe sociale.

Comment se fait-il donc que cette hypothèse de normalité se démontrant ainsi fausse, elle soit cependant maintenue en psychométrie ?

L'auteur avance ici deux ordres de raisons.

D'une part, la loi normale se prête particulièrement bien à traduire l'idéologie bourgeoise de l'homme moyen, par l'identité qu'elle réalise du mode et de la moyenne : l'homme "normal" est aussi le plus nombreux, toute déviation de cette moyenne virant à la déviance. Que la psychométrie ne fasse plus recours à une telle théorie (celle de Quételet), ne laisse pas que l'hypothèse de normalité, par l'utilisation de la loi normale dans l'étalonnage des tests, revient très exactement à mettre en jeu dans les calculs cette théorie de l'homme moyen, sous une forme plus insidieuse.

De plus cette hypothèse a un intérêt qui, du point de vue de la méthode, est plus grand encore : faute d'une définition univoque de l'intelligence, que la psychométrie se montre incapable de trouver, l'utilisation de la loi normale dans l'étalonnage permet de faire l'économie d'une telle théorie impossible. Ainsi

l'hypothèse de normalité permet-elle, par un artifice de méthode, de maintenir de facto une définition de l'intelligence par ailleurs impossible à élaborer : cette hypothèse est ainsi la clé de voûte de la méthodologie des tests. Faute de laquelle la technique même s'en effondrerait. - Car comment alors étalonner un test ?

Par quel moyen arriver dans ces conditions à trouver en pratique des tests tels qu'ils donnent des distributions normales ? Par un artifice qui consiste à éliminer des batteries de tests tout item qui soit trop ou pas assez clivant socialement, ne laissant subsister que ceux qui permettent d'obtenir un tel résultat. On peut regretter que l'auteur soit sur ce point trop bref : le caractère d'artifice de cette opération n'est pas assez souligné dans son livre. En particulier, on aimerait voir discuter de plus près la question suivante : supposé que de tels items puissent préserver une distribution normale, comment cela est-il même possible ? Si ce l'est c'est donc que, en un point limité au moins, l'hypothèse psychométrique est exacte. Dans quelle mesure le préjugement que la psychométrie fait, de conclure de ce point limité des distributions gaussiennes, à l'intelligence en général est-il inadéquat, ceci reste à souligner mieux.

De sorte que la pièce maîtresse de la démonstration de l'auteur n'est ici pas tant de <u>réfuter</u> l'hypothèse de normalité, que de démontrer sa <u>contradiction</u> avec les résultats obtenus au Ch. I : que la corrélation classe sociale/QI est en discordance avec les conditions d'application de la loi normale. Il y a dans la théorie psychométrique une contradiction interne dont il convient de développer les termes.

Dans le CH. 5, l'auteur montre alors que dans son aspect de mesure, le test ne répond à aucun des critères scientifiquement

retenus pour définir le mesure :

- Les tests ne sont pas précis. La divergence de précision à l'inter-corrélation de divers tests est énorme. Cette divergence n'est jamais prise en compte pratiquement dans la passation.

- De surcroît, ils sont infidèles : le QI n'est pas une donnée stable, il varie énormément selon le temps, pour un test donné. Il y a une contradiction entre l'utilisation pratique du test (son usage aux fins de pronostic), et cette absence majeure de fidélité test-retest.

On peut donc conclure que, si les tests sont un instrument suffisant pour classer grossièrement une population donnée, ils ne peuvent en aucun cas répondre à une prétention de diagnostic individuel. Ce qu'un exercice scolaire réaliserait aussi bien, sinon beaucoup mieux.

Mais ici on peut faire remarquer à l'auteur que, si cette contradiction est bien de nature à affecter l'idéologie psychométricienne de la mesure scientifique, ce caractère de jugement global des passations de test est bien de fait ce à quoi sert le test : qu'est-il en effet réellement demandé aux tests sinon de permettre et d'opérer une sélection de classe, donc globale, sur une population donnée, - et de justifier cette sélection par une théorie de l'intelligence qui permet de poser l'infétiorité héréditaire des classes populaires ?

Le caractère non-scientifique de la mesure des tests ne fait que servir d'autant mieux les finalités d'ensemble de l'instrument idéologique constitué par la psychométrie : justifier la sélection sociale par la sélection naturelle. C'est tout à fait

indifféremment au caractère scientifique de précision de la mesure qu'une telle utilisation idéologique, et donc pratique, du test atteint au résultat voulu.

°°°

Dans le Ch.6 l'auteur semble de prime abord poursuivre sa critique du caractère non-scientifique de l'instrument du test. Mais à y regarder de près, c'est désormais d'autre chose qu'il s'agit pour lui.

La question posée est en effet la suivante : de quel droit le psychométricien s'autorise-t-il à faire la sommation de résultats obtenus aux divers subtests d'une épreuve donnée alors que ces subtests sont largement indépendants entre-eux (en particulier : épreuves verbales ou non, dont on sait les différences de clivages qu'elles réalisent, les premières étant socialement plus clivantes que les autres). Cette question est celle-même d'où dépend le droit à définir une intelligence abstraite de ses conditions pratiques.

- On pourrait objecter à l'auteur que c'est bien là l'hypothèse que l'on fait. Et c'est bien ce qui prouve que ce chapitre procède d'un autre style d'argumentation que les précédents. Pour quoi on aurait aimé voir cette différence mieux accentuée dans le livre.

Ici, deux conceptions de "l'intelligence" s'affrontent, ou plutôt, la position d'ensemble de M. Tort, s'affronte à la conception psychométricienne de l'intelligence en général.

Qu'il n'y ait pas de corrélation entre les résultats aux divers subtests, mais au contraire une divergence fondamentale (fait souligné p.153), ne prouve rien, sinon qu'une conception

de l'intelligence abstraite est à l'oeuvre derrière cette opération de sommation des résultats. Mais elle n'en est pas pour autant réfutée si elle en est mieux dévoilèe.

M. Tort commence par s'appuyer sur les résultats de Thurstone, et sa conception multifactorielle de l'intelligence : l'intelligence en général n'existe pas ; il n'existe que des aptitudes hétérogènes et indépendantes entre elles. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les hypothèses de Thurstone.

Pour en venir droit au fait, ce que M. Tort oppose ici, à la conception de l'intelligence, c'est une conception de la pratique conçue comme mise en jeu concrète dans des situations données, de transformations singulières définies par le caractère social de cette pratique. S'opposant ainsi à l'idée d'une intelligence abstraite individuelle, héréditaire, qui ne fait que dénier le statut de travail concret de "l'intelligence" ainsi que le caractère social de la pratique de connaissance.

Dans cette même ligne, M. Tort conclut :

– Un test d'intelligence n'est qu'un dispositif idéologique des appareils idéologiques d'état.

Dans ce dispositif, on trouve mises en jeu des pièces maîtresses de cette idéologie : conception bourgeoise de la connaissance – de la nature humaine –, de la division du travail. Le test définit un individu abstrait, coupé de toute pratique, méconnaissant le double caractère pratique et social du processus de connaissance. Il suppose une adéquation entre ces capacités individuelles et la place adéquate d'un individu dans la distribution sociale des fonctions : à chacun selon ses aptitudes. Les rapports sociaux comme effets de luttes sont escamotés par cette théorie de l'adéquation entre répartition naturelle des dons et conception fonctionnelle d'un ensemble social où chacun remplit une fonction adéquate.

Quant à nous, comment conclurions-nous si nous voulions donner une suite à ce travail ? Reprenons les arguments de l'auteur pour tenter de resserrer les points où sa démonstration pointe des obstacles proprement logiques dans la psychométrie.

Dirons-nous que l'obstacle à la neutralité prétendue des tests que représente la corrélation classe sociale/QI (Ch.I) constitue un argument décisif en faveur des positions de l'auteur ? – A y bien penser, nous ne pouvons le dire. Comme nous l'avons en effet souligné, bien loin qu'un sociologue voie dans cette corrélation un défaut des tests, il y trouverait plutôt une confirmation de ses présuppositions sur l'inégalité naturelle entre les hommes. En sorte que cet argument de M. Tort ne semble pas une preuve suffisante de la justesse de ses points de vue.

Pouvons-nous alors dire que la contradiction entre normalité de la distribution du QI et sa détermination de classe soit un argument suffisant. C'est certainement d'un point de vue logique le plus fort de tout l'ouvrage; il montre une contradiction interne de la psychométrie. Toutefois il reste que cet argument perd de sa force pour trois raisons au moins : – d'une part, le caractère purement logique de cette démonstration ne nous semble pas à la hauteur de l'enjeu : on souhaiterait une réfutation plus concrète. – De plus, il reste que M. Tort n'examine pas assez que, fût-ce par artifice, les questions retenues dans un test obtiennent une distribution gaussienne : comment cela est-il possible ? – Enfin, fait plus difficile à cerner, il reste que, divisées les populations en éléments homogènes, par exemple : classes populaires-cadres supérieurs, il reste à expliquer que, pour chacune de ces sous-populations, la distribution du QI est normale (cf. P.88 et 90 par ex.). Il faudrait en conclure : que la théorie

psychométrique est exacte, au niveau d'une classe donnée ? Cela ne nous arrange nullement...

En sorte qu'à nous rapporter à la logique de la réfutation, l'ouvrage de M. Tort est loin d'obtenir des résultats aussi nets qu'on pourrait le penser.

D'où pour nous, l'importance des deux remarques suivantes :

D'une part l'importance extrême que nous accordons au Ch. 3 de l'ouvrage, consacré à la réfutation de la théorie du handicap de Bernstein : c'est là en effet le seul lieu où le point vif de la base expérimentale de la psychométrie peut être mis en cause, pour autant que cette théorie peut être réfutée. Il existe en particulier depuis quelques temps un ensemble d'expériences en ce sens. Par exemple, que la distribution au hasard de QI donnés aux élèves d'une classe a pour conséquence que le jugement des maîtres en vient à se conformer à cette distribution, produite comme artifice. Que prouvent donc de telles expériences ? Elles prouvent certainement plus encore qu'une réfutation de la théorie du handicap.-

C'est ce qui fait pour nous l'intérêt tout particulier du second fait, présenté par M. Tort comme obstacle, au Ch. I : la variabilité individuelle du QI. Ce que l'auteur ici ne relève pas assez, c'est que cette variation dans les conditions de l'expérience de Skodak et Skeels (P.38), se fait pour la plupart des cas dans le sens d'une croissance. A quoi ceci nous invite-t-il ?

°°°

Nous nous permettrons d'avancer ici quelques positions dont nous ne donnerons pas le développement entier, mais qui se proposent de commenter les deux points ici relevés :

- Nous poserons qu'un test est un instrument d'identification subjectif.

- Le QI traduit un fait d'identification.

Si un enfant obtient un QI élevé à une passation donnée, c'est dans la mesure où il s'identifie aux "valeurs" et du psychologue et du psychométricien, et des appareils qu'ils représentent, et dont ils se font les agents. La corrélation entre classe sociale et QI s'explique déjà mieux, si nous constatons qu'un enfant des classes "supérieures" ne fait que s'identifier aux "valeurs" de sa classe.

- Le mode d'insertion subjectif du mode de production capitaliste sur un sujet donné est une identification. La logique subjective du capital : c'est l'identification (aux "valeurs" de la classe dominante).

Il ne suffit donc pas de dire avec l'auteur que le test est un instrument non scientifique. Ce qui serait plutôt frappant, c'est que l'étant si peu, il fonctionne si bien. D'où vient ce succès ? - De la logique identificatoire qui anime et relaie au niveau subjectif le mode de production capitaliste.

Si le test, malgré ses insuffisances scientifiques, obtient des résultats assez adéquats pour que M. Tort puisse conclure que c'est au moins là un exercice scolaire comme un autre, - c'est dans la mesure où il opère pour les sujets qui y sont pris un effet d'identification suffisant aux idéaux de la classe dominante. - D'où ses effets de rejet sur les enfants des classes populaires.

Est-ce là tout dire, et devons-nous conclure sur une telle fin ? Il n'en est précisément rien. C'est que l'identification aux idéaux d'une classe n'est qu'un des aspects, et des plus dérisoires, sinon des moins solides, de la logique du sujet. Il

en reste un autre que M. Tort met très justement en jeu dans son travail, et sur lequel nous pouvons nous appuyer pour une critique de l'appareil des tests : c'est la <u>critique</u>, autrement dit les effets d'un refus des discours existants, par quoi il est fait place pour un sujet, à une autre dimension que celle d'une complaisance aux idéaux d'un maître, capitaliste ou non : celle de son réel, voire de sa vérité.

Comment cette critique s'articule-t-elle à d'autres pratiques, diverses dans leurs modes, voire discordantes, par exemple dans le politique, c'est une question qui dépasse le cadre de la remarque que nous voulions avancer.

MCL - Q.P. -

Traduction G.T., 1966.

FRIEDRICH HOLDERLIN

EN BLEU CHARMANT FLEURIT LE CLOCHER DE METAL. Et s'attarde alentour le cri des hirondelles, le cerne l'azur très mobile. Le soleil se tient haut par dessus et teinte le métal, mais dans le vent là-haut crie paisible la girouette. Si quelqu'un sous la cloche descend, cet escalier, c'est une vie calme, car quand la forme tant se distingue, jaillit de l'homme l'imaginaire. Les auvents par où tonnent les cloches sont comme des portails en beauté. C'est ainsi, car semblables encore à la nature sont ces portails, ils ont la semblance des arbres de la forêt. Mais sérénité est aussi beauté. Intérieurement, de la diversité naît un esprit grave. Si simples sont les images, tellement saintes, que vrai, souvent on craint de les décrire. Mais les Célestes, qui toujours sont bons, tout à la fois semblables au riche, ils les possèdent: vertu et joie. L'homme doit imiter cela. Il doit au plus fort des peines de la vie, l'homme, lever les yeux et dire: cela, je veux l'être aussi ? Oui. Tant que dure encore la joie du coeur, la sereine, ce n'est pas en vain que l'homme se compare à la divinité. Est-il ignoré, Dieu ? Est-il manifeste comme le ciel ? Je crois plutôt cela. C'est la mesure de l'homme. Riche en mérite, c'est poétiquement pourtant que l'homme habite sur la Terre. Cependant l'ombre de la nuit, avec ses etoiles, n'est pas plus pure, si je puis ainsi dire, que l'homme, qui s'appelle image de la divinité.

Est-il une mesure sur la Terre ? Il n'en est pas. Car jamais ils n'entravent la marche des orages, les mondes du créateur. Une fleur aussi est belle car elle fleurit sous le soleil. L'oeil trouve souvent dans la vie des êtres, qui plus encore que les fleurs, seraient beaux à nommer. Ô, vraiment je le sais ! Car faire saigner de corps et de coeur, et n'être que cela, le Dieu s'y complaît-il ? Mais l'âme, c'est ma croyance, doit se préserver pure, ou bien l'aigle atteint au Puissant sur ses ailes par un chant de louange et aussi la voix de tant d'oiseaux. C'est là l'essence, c'est la forme. Toi ru de beauté, tu sembles mouvant, en ta course si claire, semblable à l'oeil du Dieu, par la Voie Lactée. Je te connais bien, mais des larmes coulent de mes yeux. Je vois une vie paisible fleurir alentour dans les formes de la création, car ce n'est pas injustement que je la compare aux colombes solitaires sur le cimetière. Mais le rire de l'homme me semble affligeant, car j'ai un coeur. Serais-je une comète ? Je le crois. Car elles ont la vivacité de l'oiseau; elles fleurissent en feu et sont comme des enfants en pureté. Souhaiter mesure plus éminente, la nature de l'homme ne le peut. La sérénité de la vertu mérite aussi d'être louée de l'esprit sérieux qui vente entre les trois colonnes du jardin. Une belle jeune fille doit orner sa tête de myrthe, car elle est simplement tout ensemble son être et sa pensée. Mais le myrthe, c'est en Grèce qu'on le trouve.

Quand quelqu'un se regarde dans le miroir, un homme, et qu'il voit son image, comme peinte; elle ressemble à l'homme. L'image de l'homme a des yeux, mais la Lune la lumière. Le roi Oedipe a peut-être un oeil de trop. Les malheurs de cet homme, on ne peut les écrire, les dire, les exprimer. Quand le spectacle s'offre ainsi, c'en est la cause. Mais que m'arrive-t-il, pour qu'à toi je pense maintenant ? Comme torrents m'arrache la fin de quelque chose, qui s'enfle comme l'Asie. Naturelle, cette douleur qui frappe Oedipe ? Mais bien sûr, cela est préparé. Hercule a-t-il souffert aussi ? De même. Les Dioscures en leur amitié n'ont-ils pas aussi porté la douleur ? Car lutter avec Dieu comme Hercule, là est la douleur. Et l'immortalité parmi l'envie de cette vie, la partager, c'est la douleur. Cependant c'est aussi douleur quand un homme est couvert de taches de rousseur, d'être tout entier couvert de maintes taches ! Cela c'est le beau soleil qui le fait: car il élève tout. Les jeunes gens, sur le chemin, il les mène par le charme de ses rayons, comme avec des roses. Les douleurs qu'Oedipe porte le font semblable à l'homme pauvre qui se plaint de ce qui lui faut. Fils de Laios, pauvre étranger en Grèce ! La mort est vie, et une vie est une mort.

MCL-

MALLARME:

V

Ce texte édité par E.Bonniot dans son édition d'Igitur, y est reproduit en facsimile, lequel manque malheureusement aux Oeuvres Complètes de Mallarmé, dans la Pléiade. On le joint ici.

Le titre de "V" ne fait que reconnaître le caractère dispersé de ces notes.

Sont notées XXXX les parties censurées ou indéchiffrées du texte. Sont soulignées en --- les parties écrites comme en marge, d'un écriture plus petite. Les mots entre parenthèses sont abrégés dans l'original.

XXXXXXXXXXXXXXXX

Le Dr(ame) est / causé par le myst(ère) de ce qui suit - l'Identité (Idée) Soi-

du Théâtre et du Héros à travers l'Hymne

nature et homme vie
cité

- le Héros — opération dégage l'hymne

cité et vie
=patrie

(maternel) qui le crée , et XXXXX se

figure

restitue au Th(éâtre) que c'était - cet hymne xxxxx du Mystère où ~~elle-et~~ XXXXX enfoui

mais à quel état apparaît-il mal au début ?

XXXXXXXXXXX

X Dr(ame) XXXXXXXXX n'est insoluble que parce qu'inabordable (si ! xxxxxxxxxxxxxxxxxxx

~~en-en-a~~ / l'idée, a l'état de lueur seulement,
on n'en a pas
car il est résolu tout de suite, le temps d'en montrer

la défaite, qui se déroule fulgurامment

le XXXXXXXXXXXX Dr(ame) est en le mystère

de l'équation suivante

faite d'une double identité
équation ou idée
si ceci est cela
cela est ceci

que th(éâtre)
est
le développement du héros ou héros
à tort scindé en deux

le résumé du Th(éâtre)

comme ~~Myst~~ Idée et hymne

d'où Th(éâtre) = ~~mystère~~ Idée

Héros = hymne

et on en tire

pour racheter
cette scission

Myst(ère)

Th(éâtre) V Idée
Dr(ame)
Héros Hymne
mime danse

et cela forme un tout
Dr(ame) ou Mystère
rentrant l'un en l'autre
aussi

I-	le drame est causé par le mystère	Le drame est en le mystère
2-	de ce qui suit	de l'équation suivante
3-	l'identité (idée) soi	faite d'une double identité équation ou idée si ceci est cela cela est ceci
4-	du théâtre et du héros	le développement du héros ou héros le résumé du théâtre à tort scindé en deux
5-	à travers l'hymne	comme idée et hymne d'où
6-	opération le héros dégage l'hymne (maternel) qui le crée	héros = hymne
7-	et se restitue au théâtre que c'était	théâtre = idée
8-	du mystère où cet hymne enfoui mais à quel état apparaît-il mal au début ?	théâtre = mystère
9-		et cela forme un tout drame ou mystère rentrant l'un en l'autre aussi
I0-		et on en tire pour racheter cette scission mystère théâtre V idée drame héros hymne mime danse
II-	drame n'est insoluble que parce qu'inabordable on n'en a pas l'idée, si à l'état de lueur seulement, car il est résolu tout de suite, le temps d'en montrer la défaite, qui se déroule fulguramment	
I2-	nature et homme vie cité cité et vie = patrie figure	

-JDN.

GEROME TAILLANDIER

ACTE DE L'INCONSCIENT

"C'est une fois séparé qu'il n'est plus que ce qu'il est essentiellement, et cela seul est immortel et éternel (nous ne nous souvenons pas cependant, parce qu'il est impassible, tandis que l'intellect patient est périssable); et sans lui, rien ne pense."

Aristote, De Anima.

°°°

La question de l'intellect agent, pouvons-nous la résoudre ? Il est à remarquer que ce terme, bien qu'appelé par le texte d'Aristote, fait pourtant défaut. Nulle part un intellect agent ne reçoit son nom propre. A quoi tient ce fait ? On ne saurait le dire, si l'on ne remarque pas la difficulté bien connue de savoir quelle est sa nature: est-il Dieu lui-même ? Est-il ou non le Séparé ? Les deux problèmes sont connectés. C'est qu'Aristote peut bien penser l'intellect agent, mais il y a quelque chose dans sa pensée qui arrête la possibilité de ce complément: d'agent. Pourquoi ?

On sait qu'il n'est pas possible de tenir que l'intellect agent est purement séparé, absolument transcendant. En effet selon une ambiguité problématique fréquente chez Aristote, les déterminations de l'intellect agent ne permettent pas sa position en termes de transcendance pure ou d'immanence pure. Comme d'autre part la définition qu'en donne Aristote l'oblige à le penser intérieur à l'âme, il est nécessaire qu'une part d'immanence lui soit attribuée. Alors faut-il penser que Dieu est immanent à l'âme ? C'est une solution qui, on le sait, est exclue pour Aristote; mais non pour Spinoza, où elle s'impose, à l'encontre d'Aristote entre autres.

Pourquoi cette référence à Spinoza ? Parce qu'elle éclaire tout le problème. Dire en effet qu'il y a un intellect agent, équivaut à soutenir la distinction matière-forme, qui pour Aristote, est elle-même déductible de la distinction acte-puissance. C'est dire que l'intellect agent est avant tout, acte. A ce titre, il participe de la nature du divin. Or la distinction acte-puissance, en tant qu'elle reste inscrite dans un horizon "idéaliste",

ouvert par Platon, est elle-même profondément subordonnée au concept d'une transcendance, qui ne peut être que celle de Dieu. C'est cette transcendance dont le thème manque chez Aristote, mais que la doctrine chrétienne lui ajoutera comme le protêt nécessaire à suturer les ambiguïtés de sa doctrine.

Le problème de l'intellect agent est donc dans sa forme et dans sa ressource étroitement lié à celui de la transcendance du Dieu chez Aristote: de même que, à raison de son inscription dans l'horizon grec, il ne parvient pas à thématiser la transcendance, de même il ne peut pousser jusqu'au bout la doctrine d'un intellect agent qui, ne pouvant être qu'acte, doit cependant être contradictoirement immanent. C'est cette ambiguité que Spinoza dénonce, et qui permet de résoudre la question d'Aristote: l'intellect agent est trop immanent pour être transcendant, mais il est trop transcendant, parce que acte, pour pouvoir être immanence pure. C'est cette difficulté qu'Aristote ressent, et dont son texte souffre sous cette forme symptomatique du défaut de nom propre de l'intellect "agent".

°°°

"Nous ne nous souvenons pas cependant, parce qu'il est impassible".

La question de l'intellect agent, en quoi nous préoccupe-t-elle ? La citation que nous donnons nous met sur le chemin. Elle constitue évidemment pour Aristote une réfutation de la doctrine de la réminiscence. Dire que nous n'avons pas de mémoire, c'est dire qu'il n'y a pas ressouvenir, parce que l'intellect agent, en tant que séparable, est impassible, donc transindividuel.

Il n'est de mémoire que d'un individu pathétique, soit pris dans le couplage effectuant d'un intellect agent et d'un intellect patient.

Ainsi la pensée, l'amour, la haine, en tant que passions de l'être, ne peuvent affecter l'intellect, comme séparé, et ne sont que l'effet pathétique sur le sujet, de sa prise dans le composé, génération et corruption.

Il est une occasion de remarquer qu'Aristote fait de la pensée un affect: solution lacanienne on le sait.

Ceci cependant ne nous dirige pas encore vers l'important.

Qui est ceci: que le Séparé, parce qu'il est acte pur, n'a ni mémoire ni pensée. L'intellect en acte ne pense ni ne se souvient. Il est pourtant intellect; en quoi consiste alors son activité ? Elle ne peut consister qu'en ceci: jouir de soi, comme contemplation.

L'inconscient selon Freud est-il le lieu de notre mémoire ? Aristote nous suggère un autre chemin, le dire au contraire parfaitement impas-

sible. L'inconscient est une absence de mémoire. Il n'y a pas de souvenirs inconscients. Il n'y a que l'impassibilité de la structure.

Ceci suppose quelque chose: que l'inconscient ne soit pas latence, mais acte. Il n'est pas une latence qui se manifesterait imparfaitement dans le conscient, il est au contraire acte pur: c'est pourquoi il ne pense pas. Simplement il jouit de soi, et la pensée est une forme pathétique de cette jouissance de soi, en tant qu'il est affecté. (Il conviendrait ici d'élucider les rapports de la pensée avec le narcissisme primaire, comme jouissance de soi).

Si l'inconscient est acte pur, il n'a aucune mémoire, aucune latence. Il est l'opération même.

Il est étrange qu'on n'ait pas encore remarqué que la distinction du manifeste et du latent ne fonctionne pas comme on le pense d'ordinaire. On parle d'un contenu manifeste du rêve; on veut dire: conscient. On y ajoute un contenu latent, qui serait fait de pensées, inconscientes. Ne voit-on pas qu'au contraire, ce qui est manifeste dans le rêve, c'est l'inconscient ? Dans l'Entstellung du récit du rêve que l'Autre scène nous représente, quoi se donne à voir, sinon les processus primaires, eux-mêmes, dans leur actualité, et sans aucune latence. Le contenu inconscient du rêve est son récit, dans son Entstellung. Le récit manifeste du rêve est l'acte de l'inconscient.

Au contraire il apparaît que si quelque chose est bien frappé de latence, c'est la conscience. Quoi de plus pathétique, de plus fluent, que la conscience, toujours effectuable au gré des vents de l'inconscient ? La conscience subit, elle subit la perception, voire l'inconscient. Bref elle pense. Il n'est de pensée que consciente, parce que la pensée, nous enseigne Aristote, est le fruit de notre nature fluente et périssable.

De sorte que ce qu'on appelle contenu latent des pensées n'est pas de l'inconscient, mais au contraire de la conscience, comme le prouve le fait que ce n'est que des conséquences qu'elles sont au regard du manifeste, qu'elles prennent consistance. Les pensées latentes sont les effectuations conscientes de la manifestation inconsciente.

Nous avons donc renversé la perspective traditionnelle sur la latence inconsciente. Il s'agit maintenant de penser l'inconscient comme acte.

Ce qui dans l'inconscient fait mémoire n'est pas latent. L'inconscient n'est "mémoire" que parce qu'il est acte pur: ne connaissant pas le temps, il est actualité achronique. La modalité de l'inconscient n'est pas le passé ni la passibilité; il est l'accompli, le constamment présent. La mémoire, en tant qu'elle est le fait du signifiant, n'est pas souvenir du passé, elle est actualité de ce qui ne passe pas (Gewesenheit). Le signifi-

ant ne passe pas. C'est le seul point commun qu'il ait avec le réel, qui lui, est toujours le même. A cette différence infime qu'on devra penser, c'est que le réel ne laisse dans la mémoire qu'un trou, celui du tramma. L'amnésie rétrograde des situations traumatiques est là pour rappeler cette structure, dans la mesure où pour un bref instant, le sujet est identifié au réel. Ce n'est donc que dans le symbolique que la mémoire prend la forme du "tour" (I), soit de ce qu'opère adéquatement la structure, dans la métaphore premièrement.

°°°

Si nous devions situer la dimension du temps pour le sujet, où la chercherions-nous ? Nous ne voulons pas reprendre déjà la complexe problématique de la temporalité du sujet. Nous pourrons toutefois avancer sur certains points. On peut par exemple se demander pourquoi une analyse dure longtemps. Ceci n'est-il dû qu'à sa modalité d'infini ? Ce n'est peut-être pas suffisant, ou du moins cela demande à être spécifié. Une analyse, chose certaine, se termine. Elle se termine sur le fond de ce qu'elle a duré. Et cette durée est réversée dans le temps qui suit. Pourquoi le sujet en tant que névrosé a-t-il besoin de temps pour se remettre dans son symptôme ? Pourquoi si l'on joue d'un bon sens délibérement philistin, ne prend-il pas la résolution d'en finir au plus vite avec son symptôme, nul n'étant censé ignorer l'existence de l'analyse ? Bref en quoi le temps du sujet dans l'analyse joue-t-il de la durée ? Nous dirons simplement: parce que le temps, primordialement, est laisser-être. Que l'être parlant n'existe que dans la dimension de la perte, n'empêche pas mais implique, que le temps du laisser-être soit aussi celui de cete proximité endurée. Il s'en conclut cette conséquence curieuse: c'est dans le laisser-être du temps comme possibilité de la perte que réside la reconnaissance du statut de l'être. L'être, bien que manquant de temps, ne peut être enduré que dans un risque essentiel d'un tel manque, que le laisser-le-temps opère comme jouissance. La jouissance du laisser-être en tant qu'elle implique le temps dissipé dans une analyse par exemple, est l'opération de la métaphore paternelle (2).

La metaphore a une structure temporale. Ceci ne peut être déjà clairement établi. Mais la temporalité de la métaphore paternelle ne consiste en rien d'autre que dans ce laisser-être qui pour le sujet, doit prendre la forme incontournable d'un laisser-le-temps où le risque de la perte advenant est enduré. Mode par conséquent de la possibilité de notre être.

(I) Pour reprendre une distinction tour du symbolique-trou imaginaire, remarquée par J.C.Milner.
(2) Nous pourons dire que l'inconscient est durance (das Wärende) : aussi bien laisser-le-temps que mode d'accompli de son opération.

o°o

Quoi à nouveau de l'intellect agent ? Si nous avons, usant d'Aristote, avancé que l'inconscient, parce que acte pur, en est l'équivalent structural, nous est-il possible d'en dire d'avantage ? Nous avons vu que la question sur l'intellect agent est "toujours débattue", en raison des ambiguités incontournables où elle est prise dans le discours d'Aristote. Il revient à P.Aubenque d'avoir montré que la nature aporétique de la doctrine d'Aristote ne doit pas être tranchée, et que le protêt scholastique de la supposition transcendantale y est non seulement superflu, mais malentendu. La doctrine d'Aristote sur l'intellect agent est problématique non par incomplétude, mais parce que cette incompletude est liée à son statut. C'est ici le problématique qu'il faut préserver, ne le fermer en aucun cas. La dimension du problème a été ouverte dans l'histoire par Kant. Ce qui fait problème, n'est pas susceptible d'avoir une solution. La catégorie du problème, indique une indécision essentielle à la structure de l'être.

C'est ainsi qu'il nous faut dire que la fonction phallique est, dans l'analyse, problématique, ceci ne signifiant pas qu'elle devrait être résolue, mais au contraire, qu'elle est problématisante: ouvrant à la question comme telle, comme mode de notre être.

Il en va de même et par la même ressource, de l'inconscient selon Freud. S'il a un statut de construction, ce n'est pas dire qu'il existe en aucun cas. Ne serait-il donc rien ? Ce n'estpas l'enjeu du débat, puisque ce qu'il faut penser, c'est en quoi l'inconscient est de sa nature, aporétique, ouvert par conséquent à une dimension problématique. Il est clair que de proposer de dire que l'inconscient est acte ne supprime pas ce statut de problème, mais le déplace, puisque nous venons de voir que, chose curieuse, ce n'est pas d'être matière que l'intellect agent reçoit sa structure aporétique, mais au contraire de cette nature d'acte. C'est l'acte en tant que tel et non la latence, qui fait problème, si l'on entend ce terme au sens où l'inconscient toujours est problématisant.

GÉRÔME TAILLANDIER

L'INSTANCE CRUCIALE DU SEXUEL

-I-

On sait qu'un problème se pose, insistant, au coeur de la doctrine analytique. Celle-ci sans doute parvient bien à justifier que le statut du parlêtre comme répétition l'arrime à un lieu de vide qui fait sa cause, comme impossible à quoi s'ordonne ce qui se répète.

Mais le fait crucial de l'analyse, c'est d'énoncer que cette cause est le sexuel. L'inexistence du rapport sexuel donne de cette position l'énonciation la plus adéquate. Or, chose étrange, le pas qu'il y a à énoncer comme modalisé du sexuel le vide central de la cause, -ce pas, le discours analytique, qui pourtant s'en inaugure, ne parvient pas à le justifier.

A ce premier pas s'en ajoute d'ailleurs un second, tout aussi difficilement argumentable que le précédent: c'est que le sexuel est la fonction phallique. Ce double "saut" constitue l'avancée propre du discours analytique

Mais nous voudrions ici insister sur le premier saut ainsi fait.

Pour dénouer ce noeud,une tentation ne peut que nous venir, devant la difficulté de la tâche: ce serait de dire ce pas fait d'expérience. Que le sexuelsoit cause, serait ainsi un fait de pure pratique, issu par conséquent d'un jugement synthétique a posteriori.

Cette perspective est assurément fort juste ; telle est sa prime vertu, celle de rappeler que l'expérience analytique est une pratique, et non une chaîne de raisons.

6/ Nous prendrons cependant un autre point de départ de notre question: il est bien vrai que le sexuel comme cause est par l'analyse posé comme jugement synthétique, mais ce jugement est a priori. Le sexuel dans l'analyse, désigne l'objet d'un jugement a priori. Ceci conformément à ce que nous pensons, que la réalité psychique de Freud est l'équivalent exact de ce type de jugement de la pratique kantienne.

Dire ceci a cette conséquence, que nous/nous/interdisons de ce fait de conclure que le sexuel comme cause ne le puisse être qu'au titre d'une expérience. Et ceci pour la raison qu'il l'est par cause de pratique. La pratique est si peu l'expérience qu'elle lui est, par certains aspects, antagonique. Le sexuel, dans l'analyse, n'est posé comme cause que par raison de pratique, au sens que Kant confère à ce terme. Ceci cependant ne nous empêche nullement de le dire fait: Kant a suffisamment montré que l'ordre du fait n'est pas de l'expérience, contrairement à ce que l'on croit. Le fait désigne chez Kant l'implication nécessaire du pratique avec son passage dans le réel: telle est la liberté.

Tel est dans l'analyse, le fait du sexuel. Le sexuel est dans la pratique analytique un fait. Il est donc l'opéré d'une nomination qui, loin d'être issue de l'expérience, est au contraire la condition de la pratique analytique.

Ceci toutefois ne nous relève en rien de la question devant laquelle nous nous trouvons: pourquoi le sexuel comme cause est-il l'enjeu de la nomination qui ouvre la pratique analytique ? C'est à éclairer ce point que nous voulons ici travailler.

-2-

Cette question ne peut être éclairée que si l'on remarque que la causation du sexuel est soumise à deux ordres de raisons aussi profondément distincts qu'ils sont pourtant nécessairement entretissés.

D'une part un premier ordre de raisons nous amène à renverser la question traditionnelle qui surgit en ce point. On interroge en effet à l'ordinaire en demandant ce qui justifierait une telle position du sexuel comme cause. Ce qu'il convient de poser, c'est au contraire ceci que: si le sexuel est cause, c'est précisément à la mesure d'une absence complète de justification possible. Autrement dit, toute justification de cette cause est surdéterminée (I). C'est précisément dans la mesure où le sexuel comme cause n'est pas justifiable, qu'il est une cause "adéquate". Comment expliquer ce para-

(I) Cf. Note complémentaire.

doxe ? On ne veut pas ici en justifier toutes les raisons, mais seulement en donner le fil directeur.

Quel est donc le propre de la doctrine analytique ? Au bout du compte de démontrer et de mettre en acte une causation du parlêtre comme tel, dans les effets de division du signifiant. Ce qui spécifie le parlêtre, c'est d'être soumis à la causation d'un ordre de fiction qui est celui de la cause signifiante.

Ce qui spécifie le sexuel, c'est d'être, de tout ordre de réalité du parlêtre, celui qui est soumis à une plus haute dimension de fiction. Pour des raisons à n'éclairer pas ici, le sexuel n'a pour le parlêtre qu'un statut de fiction: mascarade simplement. C'est pour autant que le sexuel n'existe que dans un statut de fiction, qu'inversement il est appelé à signifier pour le parlêtre le lieu de la causation constructiviste que représente pour lui sa cause signifiante. La causation signifiante du parlêtre trouve à se traduire "adéquatement" dans le sexuel, pour autant que le sexuel est la plus fictive des dimensions de la réalité du parlêtre. C'est dans la mesure où le sexuel est le plus dépourvu de toute raison d'être, qu'inversement il est "adéquat" à signifier pour le parlêtre, le lieu d'une causation qui le constitue comme le sans-raison d'un effet de dérive qu'il est dans la causation signifiante.

Mais cette première chaîne de raison qui ordonne le parlêtre à sa cause est insuffisante, et nous devons (ou plutôt nous pouvons) lui trouver d'autres attaches à ce lieu du sexuel.

Qu'on se garde toutefois par avance de faire erreur sur le sens de la démonstration qui va maintenant être donnée, dont la suite éclairera la portée.

Que le sexuel soit fait d'expérience, n'est pas contestable. La question qui se pose est alors de savoir quel rapport ce fait d'expérience entretient avec le pratique.

Mais préliminaire à cette question avançons ceci.

Le sexuel est en jeu dans la reproduction "réelle" des corps du parlant, comme individualité corporelle. Autrement dit, le sexuel est la cause matérielle de l'enfant.

Qu'est-ce donc qu'un enfant ? -C'est un sujet à venir. Dans le désir de la mère (et à vrai dire dans le discours absolument), l'enfant est sujet sur le mode du manque. La ressource du désir de la mère, c'est que l'enfant soit sujet à venir, dans une parole qui advienne. C'est pour autant que l'enfant comme sujet à venir est cause de la parole, que le désir de la mère truuve dans le désir d'enfant son approche la plus juste, en tant que, comme sujet, l'à venir de la parole comme venant de celui qui en manque, fait la raison de sa jouissance (celle de la mère).

Dans ces conditions, si le sexuel est cause de l'enfant pour autant que l'enfant est corps comme lieu où se métonymise une parole à venir, -le sexuel est régressivement la cause du manque de la parole à venir.

Le sexuel est cause du manque pour autant qu'il est cause de l'enfant comme "multiplication des corps",   en fait, comme parole à venir métonymisée dans le corps de l'enfant.

De même, ce qui fait que le phallus est la métonymie privilégiée du désir, c'est que dans le peu de réalité qu'il métonymise, il est dans cette passe le signe de la fécondité. Or la fécondité est le champ imaginaire de l'à venir culturel comme production du nouveau.

C'est pour autant que de ce fait la fécondité est le signe d'un manque qu'elle comblerait, -que le phallus est érigé comme signifiant du manque, dans la relève qui le porte au signifiant.

De ces raisons quelle est la ressource ?

Ceci que le corps métonymise un sujet comme lieu du manque. C'est pour autant que, dans le corps, se signifie un sujet, que le sujet comme manque,   lieu d'à venir de l'acte, trouve dans ce qui est cause "réelle" du corps la métonymie adéquate du manque.

La cause matérielle du corps est, dans l'ordre culturel, la sexualité.

C'est par ce peu de raison, qui fait la sexualité ressource de la production des corps, mais par là, métonymie du sujet, (en tant que le corps métonymise lui-même le sujet à venir), -qu'inversement, le sexuel est érigé comme cause du sujet dans la relève au signifiant, qui toutefois ne l'opère ainsi que comme lieu d'impossible, comme insistance du parlêtre.

-4-

On aura par là même saisi que le sexuel comme cause relève du comique. Rien de plus absolument inadéquat au désir qu'une telle métonymie, lequel ne s'en "satisfait" que de son inadéquation même.

C'est bien précisément parce que le sexuel relève du grotesque, et par conséquent de la mascarade, que selon ces deux ordres de raison, il est érigé à la cause d'un désir qui ne s'accomplit que de se voiler sous un masque où s'oublie son énigme insoluble.

G.T., le 24/I/76.

QUESTIONS SUR L'INTERPRETATION

-I-

Si le sujet est l'effet du Sª, il n'y a d'acte que de ces effets. L'acte "reprend" l'effet du Sª pour en opérer un réel, dont le sujet s'opère, de le rencontrer.

Toute position du sujet, ou du discours, est effet du Sª. La question se posant du mode dont le sujet y est atteint.

Dans ces conditions, l'analyste n'opère que d'être effet de Sª. C'est de là qu'on doit situer et le mode et la cause de son opération.

L'interprétation est le "moyen" d'un acte, l'acte analytique. Pourquoi y a-t-il un acte qui exige dans son opération, un tel moyen ?

L'interprétation ne se situe que de l'acte analytique. Elle "opère sur le fantasme" à désupposer le semblant.

-2-

L'analyse se trouve aux prises avec un problème insistant dont l'issue n'est pas encore trouvée. D'une part ce qu'elle pose de vraiment premier, dans la castration, c'est que le sujet s'opère du Sª, pour s'en diviser: il n'y a pas d'Autre. Autrement dit, le désirant est pris dans une division sans remède qui le laisse seul à s'opérer dans l'acte.

Mais cette position très simple en principe, se complique de ceci: -le sujet n'est pas cause de soi, mais effet du Sª. L'Autre donne la forme pratique effective de tout rapport du sujet à sa division dans le Sª. A supposer que l'Autre n'existe pas, il reste à cerner comment, au titre des effets du Sª, un effet de supposition aussi radical constitue l'Autre comme lieu de la vérité.

De sorte que la théorie et la pratique de l'analyse se trouvent appendues à cette difficulté: comment peut-on dire que l'Autre, sous ses diverses formes, et en particulier l'Autre réel, soit déterminant dans la pratique, alors que la doctrine énonce (et la pratique nous amène à reconnaître) qu'il n'y a pas d'Autre ?

Cette ambiguité constituante de l'Autre dans les effet du Sª, fait la difficulté d'une doctrine à venir, de la supposition, qui permette de situer le double mouvement de cet Il n'y a pas et du supposé dans quoi il s'enracine pourtant. D'où procède la nécessité de supposition dans les effets du Sª, et pourquoi l'Autre en est-il l'Idée régulatrice ?

Les effets d'une telle difficulté se font sentir au maximum en un

certain nombre de points, dont l'interprétation est sans doute un des plus vifs.

-3-

L'interprétation est une pratique qui opère à partir des effets de la supposition, sur un mode qui reste à dire.

La supposition désigne le fait de structure où l'effet du Sª comme divisant le sujet se noue au désir de l'Autre comme incidence réelle de cet effet. Que le désir soit désir de l'Autre, soit: divisant dans la cause du désir, est le premier fait de structure qui résulte de la nécessité de supposition, et où celle-ci soit opérante dans l'acte.

-4-

Il nous faut tenter de resserrer le point où l'interprétation s'impose comme une donnée incontournable de la pratique analytique. Ce point est celui que situe la formule: le désir, c'est son interprétation.

Une telle formule, son excès ouvre aussitôt une série de problèmes, voire de paradoxes, dont la question est de les résoudre:

-Il devient en conséquence impossible de formuler que le désir pourrait être refoulé.

-De surcroît, il faudrait conclure qu'il n'est de désir que dans la pratique analytique. Comment accepter un énoncé aussi forcé ?

Ce qu'il faut donc tenter, c'est de saisir la portée de retournement qu'implique cet énoncé, s'il est à prendre à la lettre.

-5-

Traditionnellement dans la doctrine analytique, on suppose l'ICS i.e. le lieu du refoulement. L'ICS est donc le lieu d'une latence de contenus divers, soit de Sª, ordonnés au dire d'un désir qui serait refoulé. Le désir refoulé serait ce que l'analyse ramènerait au jour. Ce que la formule proposée contredit, c'est qu'il en soit ainsi: le désir ne préexiste pas à son opération dans le dire interprétant. En conséquence il apparaît là que le concept d'un ICS comme latence est ce qu'il peut y avoir de plus contradictoire à une pratique analytique: si la pratique analytique apporte du nouveau, dans l'événement du dire, c'est donc que ce nouveau contredit à l'existence d'une latence, d'un déjà-là de l'ICS, où toutes choses (le désir au moins) seraient inscrites. Un peut se demander si dans

ces conditions, la position d'un ICS comme lieu d'un savoir supposé ne doit pas être rejetée, -le désir n'existant que de l'opération du dire. Que signifie dans ces conditions le concept d'ICS s'il doit être maintenu ? L'ICS est-il ou non une construction de Freud, et quelle est donc sa nécessité dans le discours analytique ?

-6-

Que signifie que le désir n'existe que dans l'opération du dire ?

Ceci signifierait-il que le désir, ce soit le dire ? -Il est fort clair qu'il n'en est rien, puisque le désir n'existe que de l'impossible à dire à quoi le sujet est assigné par le dire-non du père. Mais c'est justement là que se démontre l'incontournable de l'interprétation: si d'une part le désir n'existeque dans l'opération du dire, -si par ailleurs il n'insiste que de l'impossible à dire, -c'est donc que le dire n'opère que du contour fait de cet impossible, dont le désir lui-même désigne l'insistance du sujet. Le désir, c'est l'insistance du sujet dans l'assignation à la cause de ce qui le divise. L'interprétation renvoie avant tout à cette modalité du dire qu'il ne puisse que mi-dire le lieu de l'impossible en quoi insiste le sujet. Mais ce n'est là que sa condition d'incontournable. Est-ce suffisant ? Il faut montrer qu'il n'en est rien, car il faut encore situer ce qui y est nécessaire. Autrement dit, il n'y a pas seulement un incontournable qui implique interprétation, mais encore une nécessité de sujet, qui est d'une autre ressource.

-7-

Il y a donc une première voie d'accès au sens de cette proposition. Si nous posons que l'être parlant se divise dans le Sª, et que la causalité de la pratique Sª implique un cercle où d'une part le sujet est effet de Sª, et où d'autre part, il crée ce Sª dont il s'effectue, nous pouvons poser que cette causation s'ordonne à la production d'un effet de vide ou de faille, en quoi consiste le réel du symbolique.

Cette faille, c'est ce que le sujet devient, dans le coup de Sª qui crée cette coupure dont il s'effectue. Si le désirant est cette faille, ou du moins trouve sa ressource de l'insistance à opérer la faille, la ressource de la structure de transfert de l'opération Sª s'aperçoit mieux: la faille n'est créée que du coup de Sª qui, condensant les chaînes de Sª, y fait entre-deux de son saut de dire. Le dire franchit le Sª dont il fait matière à cerner le vide de son énonciation.

Que le désir soit son interprétation, prend ici son sens concret: qu'il n'est d'opération du vide du sujet que dans le saut de la métaphore, et que l'entretissage qu'elle réalise, dans le mouement du Sª, opère l'évé-

nement de ce vide en quoi insiste le désirant.

-8-

Toutefois, si la ressource causale du désirant est bien là assignée, elle est insuffisante. Elle ne nous permet pas en effet de dire en quoi le désir est arrêté à sa condition dans le dire-non, soit ce qu'on appelle la fixation, autrement dit l'événement du désir. Et de plus ceci ne nous permet en rien de déduire en quoi l'interprétation effective est nécessitée dans la pratique analytique.

Cette déduction n'est opérable que moyennant le désir de l'Autre. La condition de l'interprétation, c'est que le désir soit le désir de l'Autre.

Proposons: le désirant est la cause du désirant.

Par une torsion originaire qui est aussi originante, l'excentricité de la causation Sª du sujet (ce en quoi il est effet du Sª), se noue au lieu de l'Autre comme lieu du désirant. L'Autre, par une torsion originante en quoi consiste le fait même de l'être parlant, est le lieu d'un manque, qui conditionne le sujet à s'opérer comme manque. Il n'y a peut-être pas tant lieu d'interroger la cause de cette torsion, que d'en démêler les fils, qui font tout le problème de la "supposition" (sujet supposé savoir).

Par quoi l'Autre est-il le lieu constituant du désirant en-deçà ? Par ceci que l'effet de disruption de la causation Sª est "originairement" suppléé dans l'Autre, par le dire-non qui fait pour le sujet la condition d'un dire assigné à une faille différée. L'Autre supplée dans le dire-non, à la division de l'être parlant dans les effets du symbolique.

Le désir est, par ce nouement ravi dans l'Autre, c'est-à-dire que le désir est d'abord aperçu dans l'Autre, et c'est ce désirant dans l'Autre qui cause en-deçà cet effet de béance. Le désir, avant d'être désir de toute cause, est désirant lié à ce rapt que le désir de l'Autre cause en-deçà. Comment se fait-il que le désirant dans l'Autre ravisse en-deçà le sujet ?

Simplement par ceci que le désirant dans l'Autre est la condition de dire-non qui supplée à la disruption Sª. Le dire-non, en tant qu'assignation à la faille suppléée par le dire, fait verser dans l'Autre la cause de la faille, par un oubli premier qui précisément, opère le désirant dans le sujet, comme oubli du déchaînement Sª. Si l'Autre est cause du désir, comme désirant, c'est d'abord parce qu'il assigne le sujet au dire, par la torsion originante.

Toutefois cette torsion originante qui fait verser dans l'Autre la cause du désir, ne nous dit encore rien de la nécessité de l'interprétation dans l'analyse. Pour parler bref, l'interprétation n'est exigible que du désir refoulé. Seulement si elle est le désir, il est clair qu'un déplacement s'impose de cette **solution**.

Le déplacement s'obtient à demander ce que l'interprétation opère. Si en effet il n'y a nulle trace d'une transmission du savoir, c'est donc qu'elle ne transmet rien au sujet. En quoi le dire interprétant touche-t-il au sujet ? En ceci qu'il lui permet de dire. Si le désir de l'Autre conditionne le désirant, il ne le fait que dans le mouvement de la passion, soit dans un mouvement par lequel le désir reste effacé dans le rapport à l'Autre. La passion efface la place du désirant, en ceci qu'elle crée biendans le sujet le vide de son ravissement, mais qu'elle n'y donne pas la possibilité du dire-non qui séparerait le sujet dans le désir.

Ce que l'interprétation permet, c'est que le mouvement du dire-non dont le sujet se sépare, apparaisse, moyennant le retranchement préliminaire d'indiquer ce que le désir doit au désir de l'Autre. La séparation du sujet dans le dire-non qui le fixe comme désir, est opérée par la nomination de ce désir dans l'Autre. Par ce moyen, ce que le sujet est comme exsistant au manque, se retranche de la condition que l'Autre donne, du désirant.

C'est ici qu'apparaît la nécessité du transfert dans l'acte analytique, et son lien à l'interprétation. Si en effet le transfert n'est que le déploiement, dans le mouvement passionnel, du désir de l'Autre qui conditionne le parlant, l'interprétation opère à cliver, dans les moments de la passion, le dire-non du sujet, de sa condition dans l'Autre. L'interprétation ne nomme le désir dans l'Autre que pour en permettre la séparation du sujet comme dire-non.

Comment ceci peut-il s'opérer ? Précisément par un retour des effets de l'interprétation sur la condition d'oubli qu'est le désir de l'Autre. Si le désir de l'Autre est cause du désirant, il porte celui-ci dans le mouvement passionnel de l'identification du désir au désir. Soit en faisant virer l'impossible à dire en fiction où l'Autre donnerait la solution (la suppléance) au manque du désirant.

L'interprétation clive et sépare dans le dire que le transfert apporte à chacun de ses moments, ce qui dans ce dire est condition du désir de l'Autre. Mais ce n'est nullement pour y enraciner le désir (ce qui est déjà fait), mais au contraire pour que la place du désirant comme reste de ce nouement dans l'Autre revienne au sujet, comme dire-non. Par l'interpré-

tation, il est donné à entendre que le désirant se sépare de l'Autre. Dont le sujet peut faire dire, dans le refus qui le divise de la condition d'oubli à quoi il est pourtant assigné.

Que le désir soit son interprétation signifie donc ici qu'elle conditionne la séparation du sujet dans le dire-non, à partir du désir de l'Autre dont elle fait la séparation, en le nommant. L'interprétation est la condition du dire-non en quoi le sujet se constitue comme existant au manque.

-IO-

Toutefois la réponse ici esquissée au problème de l'interprétation ne nous dit encore rien du problème crucial qu'elle pose, qui est de savoir de quel acte elle se trouve la condition. Si en effet nous avons pu assigner l'incontournable à quoi elle répond dans le sujet, et la réponse qu'elle y apporte dans le dire-non qu'ellepermet, il reste qu'est à dire pour le sujet, quelle est la nécessité du dire-non. Or l'acte qui ici le conditionne, dans l'analyse, en est doublement contingent, et cette question n'en est que plus insistante.

Dans l'interprétation en tant que dire-non divisant en retour le sujet du désir de l'Autre, l'analyste se sépare d'être cause de ce désir. L'analyste s'opère donc lui aussi dans l'interprétation. Elle est le mode de séparation de l'analyste. Mais cette réponse ne fait que voiler la question qui ici surgit: d'en quoi l'analyste est nécessité à en venir à une telle position moyennant le semblant d'être cause du désir ? Qu'est-ce donc qui nécessite particulièrement l'analyste comme effet de sujet, à ne s'opérer que dans ce moyen ?

Serait-ce de vouloir le désir de l'Autre ? Mais pourquoi le voudrait il ? Ce qui le maintient dans sa position, c'est d'abord le désir "pris comme objet". L'analyste se trouve dans cette position de désir de ne pouvoir se réaliser comme désirant que par le moyen du désir pris comme objet.

Ceci désigne-t-il chez lui un spécial savoir dans les choses de l'amour ? Il n'en est rien.

Si l'analyste pose le désir comme objet de sa propre effectuation, n'est-ce pas au contraire à la mesure d'une toute particulière absence de savoir sur le désirant ? L'analyste se trouve originairement pris dans une position de désir qui est bien plutôt un ne-pas-savoir, qui n'est pas tant refus qu'absence. Le "vide"de l'analyste est la condition de son rapport au désir. C'est dans la mesure où pour lui la place du désir est vide, que lui revient insistante la question d'un savoir sur le désir, dont l'interrogation soutient sa pratique. Quel savoir démontrera que la place du dé-

siranr est occupable ?

Ce que l'analyse lui enseigne dans un travail transfini, c'est que la place du désirant est ce vide même, qu'il rencontre dans l'Autre, ici l'analysant, en tant que celui-ci est assigné au même vide. Ce dont l'analyste prend acte comme du fait qui le mène à dire le désir ressource du sujet, c'est que ce vide, le transfert tente d'en transvaser la substance de l'être de l'analyste.

Mais ce que l'analyste ne sait pas tant qu'il ne l'apprend moyennant l'interprétation, c'est que ce vide est bien le lieu d'insistance du désirant, occupable par aucune passion. A la différence près qu'il apprend à en ressourcer le dire, pour autant que, ce vide advenu, apparaît être la condition du dire, passé le temps pour comprendre cette causation du dire que le transfert incarne.

Dès lors restant à dire le désir, et à y ressourcer le dire, sous la condition qui, dans la division du Sª, assigne l'être parlant à une faille incontournable.

SUITE.(I)

-1-

L'interprétation est la condition par laquelle l'analyste opère sa séparation, en ceci qu'elle le retranche de la place du semblant qui le porte à la cause du désir. Par cette séparation, l'analyste clive le désirant en-deçà, du désir de l'Autre dont il supporte le masque.

Mais pourquoi donc l'analyste en vient-il à porter ce masque ? Qu'est-ce donc là qui l'intéresse, dans le s'opérer comme semblant de cause du désir ? Faut-il répondre que ce n'est précisément pas ce qui lui importe, mais ce qui est atteint dans ce détour ? N'est-ce pas là oublier quelque chose ?

-2-

L'interprétation ne porte sur le fantasme qu'en ceci que l'analyste s'en opère, moyennant qu'il occupe la place de la cause du désir.

Porter le fantasme à l'épreuve de l'acte, c'est épuiser dans un dire-non ce que le réel soutient du Tout. Soit en venir à laisser insister le dire qui réduit le Tout du possible à l'impossible du réel.

-3-

Pourquoi l'analyste occupe-t-il la place de l'(a) ? Parce qu'il serait le lieu d'un recès supposé de la merveille du désirant.

(I)De questions débattues avec J.D.Nasio.

Il sait qu'il n'en est rien: infirmité à aimer qui le laisse vide. Il opère de cette infirmité, qui ne lui apprend rien sur le désir, que c'est pourtant. Voué à dire indéfiniment ce vide.

A quoi l'analyste se refuse-t-il ? Il ne saurait passer outre à l'infirmité qui le fait ne désirer que dans une certaine absence d'oubli. Cela: que la place du sujet soit un vide, c'est ce que l'analyste ne peut oublier. Et c'est ce qui l'amène à refuser de se faire cause: précisément qu'il sache n'être pas la merveille de la cause, mais seulement le vide qui la supporte. En quoi il est juste de dire que l'analyste n'est pas (a). Précisément parce que l'opération du vide qu'est la castration, le ramène à refuser cet oubli. Ceci suppose évidemment que l'objet (a) n'est pas du réel, problème à développer ailleurs.

-4-

Pourquoi l'analyste fait-il semblant d'être (a) ? -Ce n'est pas qu'il fasse ce semblant, mais plutôt qu'il ne puisse oublier qu'il ne l'est pas. Dans l'amour, ceci s'oublie. Ce que l'analyste ne peut pas oublier, c'est que d'être désirant ne le porte à aucun faire-semblant consistant dans l'amour.

C'est ce qui lui permet d'interpréter, i.e. de ramener l'analysant à la condition de vide, étant entendu que d'une part le faire-semblant de l'(a) se trouve ainsi clivé de l'incontournable du vide à quoi l'analysant est assigné: c'est dans la mesure où cette place de vide, pour lui, ne s'oublie pas, que l'analyste recreuse la place que le semblant abrite, en se séparant dans l'interprétation.

-5-

Qu'est-ce donc néammoins qui amène l'analyste à soutenir cette place du semblant de l'(a), s'il ne l'est pas ? Rien de plus que l'infirmité de sa division dans l'amour, qui rend pour lui éclatée la condition du vouloir être aimé et du désirant. Ce que le dire analysant fait ressurgir pour l'analyste, c'est que passé le temps de l'amour, vient l'aveu du rejet. L'acte de l'analysant touche l'analyste en ceci qu'il reclive l'analyste en le renvoyant à son rejet, dans l'équivoque du dire. Cette équivoque, a comme conséquence et comme incidence, que le sujet analysant s'en clive lui-même: ce rejet porté dans l'Autre, l'analysant en vient dans le retour à s'opérer comme rejet surgissant dans ce retour.

Par là, l'analyste en tant que pris dans le clivage qui le fait supporter le semblant de l'(a), en reçoit cette division qui le rappelle à celle qu'il supporte, et, dans le retour de l'interprétation, opère le double clivage, qui, d'une part le restitue à sa condition de vide, qui de l'autre, porte l'analysant à reconnaître ce clivage du désirant quant

à lui.

-6-

Comment donc l'analyste opère-t-il de l'interprétation pour porter ce clivage ?

Ceci suppose que "l'interprétation ne soit pas ouverte à tout sens".

Ce n'est possible que dans la mesure où elle présentifie dans l'acte le double effet du réel du symbolique en tant qu'incontournable du dire, et de la fonction phallique en tant qu'elle signifie la suppléance à ce réel dans la division du sujet. La fonction phallique règle l'interprétation; et elle ne la règle que d'assigner dans le dire la condition du réel à quoi il s'ordonne.

Que signifie donc que l'interprétation joue dans le sens du non-sens ? C'est que la fonction phallique en tant qu'opérant dans le dire comme signe du réel du symbolique, signifie et donne à entendre que le sujet est assigné au dire / dans ce réel. L'assignation du dire à l'incontournable de la division: c'est là le non-sens. Ce non-sens du parlêtre, c'est une division sans raison dans la liberté du symbolique. Le symbole, en tant que libre, frappe l'être parlant de sa barre qui l'abolit à tout sens, et le porte à n'exister que comme effet de vide de ce frapper du symbole.

Si donc le sens est la suppléance à cette division dans les effets du semblant, il y a un nouement nécessaire et réciproque du sens et du Tout. Le sens fait Tout, et le Tout fait sens: le Tout n'est que la figure de suppléance du semblant en tant que voilement de la faille. Toutefois l'effet de sens en tant qu'**instant du passage**, fait sujet en ceci qu'il opère la refente nécessaire par quoi la suppléance à la faille peut se maintenir. La suppléance à la faille ne s'opère que sous la condition d'un effet de sujet, qui porte l'effet de sens dans le non-sens du retour à la faille.

Que l'interprétation porte sur le fantasme, signifie donc qu'elle y opère un effet de division qui porte vers le non-sens, d'en cliver le Tout du semblant. L'interprétation joue dans le semblant dans la mesure où il est le lieu d'interdit où seulement le sujet existe comme oubli de la faille. Mais dans le semblant, elle donne à entendre la place de la division, vers quoi elle porte le sujet en tant qu'il la reconnaît. Ainsi elle joue de la matérialité du S^{a} en tant d'une part que celle-ci conditionne le travail de condensation qui fait coup de S^{a} opérant un vide; mais de plus ce coup de S^{a} reçoit dans le dir la portée de signifier la liberté du S^{a} à diviser le sujet. Enfin plus encore, en portant l'être dans le non-sens de l'assignation à la faille, elle permet que, pour le sujet, un effet de dire advienne comme dire-non qui le ramène à la condition de vide du réel du symbolique, dont l'oubli a fait la différance irréductible pour tant.

Comment donc l'interprétation reprend-elle le travail de la métaphore, et pourquoi ? Si la métaphore est la disruption du Sª sur l'être en tant que suppléant, moyennant le dire-non, à ce déchaînement premier, l'interprétation opère du mi-dire dans lequel la métaphore procède. La métaphore opère comme équivoque en ceci qu'elle est le dire oblique qui, dans le coup du Sª comme condensé, opère l'effet de vide par où le sujet se produit. L'interprétation toutefois, ne joue de la métaphore que dans l'acte analytique, ce qui lui confère une tout autre portée. Si en effet le jeu métaphorique va à opérer la suppléance à la faille dans le sens d'un voilement qui la fait verser dans l'oubli, -l'interprétation ne joue dans l'équivoque qu'à permettre l'acte du dire, en tant qu'il trancherait l'équivoque, à porter le sujet à s'opérer comme effet de vide. Métaphore et interprétation ont donc une portée antagonique,(bien que sous la condition de l'oubli), puisque l'une ne porte à l'acte qu'à dire-non à l'autre. L'interprétation rappelle le sujet à l assignation au réel, que la métaphore fait verser dans l'oubli. Le coup de Sª que l'interprétation opère, est donc d'une portée autre, d'être situable dans l'acte analytique.

-7-

Cette portée de l'interprétation dans l'acte analytique, nous permet de conférer à ce fait, qu'elle joue du non-sens, sa portée d'acte. L'interprétation va dans le non-sens dans la mesure où elle procède d'un acte, qu'elle permet.

Si l'acte du dire consiste en ce que le sujet s'opère de revenir à l'effet de vide par quoi il rejoint dans la suppléance toutefois, la faille du réel du symbolique versée dans l'oubli, -l'interprétation en tant qu'elle donne à entendre dans le Sª l'équivoque de l'oubli et du réel à quoi il supplée, permet que le sujet s'en opère à reprendre le dire-non clivant qu'elle propose. Le sujet s'opère du dire-non, soit de revenir au réel de la faille, dans le dire toutefois. La castration désigne cet effet de clivage qui porte le sujet dans le dire-non, soit à n'être pas sans savoir l'assignation du parlêtre au réel du symbolique.

C'est ce qui permet d'expliquer le privilège de la place de vide du désirant dans le travail analytique. La raison en est que le désirant est ce qui reste de l'oubli inhérent à la toutification de l'amour. Que le désirant ne sache rien en matière d'amour, le voue au découvert d'une place sans oubli, où ce n'est pas qu'il sache ce qu'est l'amour, mais qu'il ne puisse ignorer assez qu'elle verse dans l'oubli: la place du désirant reste une place de rejet: il est rejeté de l'amour, précisément en ceci que le semblant s'en disjoint de l'oubli qu'il porte.

II

Qu'est-ce donc qui peut porter un sujet à cette place particulière de n'être pas sans savoir ce qu'est le vide du désir ? Précisément l'assignation de fait à la nécessité de reproduire un dire-non qui l'extranée à l'oubli du semblant. La place de vide du désirant résulte de l'assignation d'un sujet, par exception, au dire-non qui porte l'être à dire. C'est dans la mesure où le sujet est porté par exception à cette place de rejet, que d'une part, l'assignation par le dire-non du père, au réel du symbolique, découvre son sens, de n'être pas dans l'oubli; que d'autre part il reste au sujet dans cette position, à dire cette assignation, comme suppléance possible à l'effet de rejet de cette place.

L'acte du dire procède d'un rejet exceptionnel du sujet, à une place où le dire se découvre sans oubli, ou non sans savoir, comme suppléance au rejet que le symbole fait porter sur l'être.

Telle est la place que l'ana_lyste rejoint, en tant que l'acte du dire lui semble alors la suppléance à ce rejet du parlêtre, à quoi il se trouve s'assigner en tant qu'un tel dire-non lui est nécessaire pour pallier à la place de vide qui fait son assignation.

UNE AUTRE SUITE.

-I-

Qu'est-ce qui se transmet ? Le lien le plus intime du père au fils, et rien de plus. Autrement dit le réel du symbolique. Mais comment ceci peut-il se transmettre ? C'est de cette condition qu'on va tenter d'approcher.

Il faut poser que l'être parlant est l'effet du symbolique, et que l'effet premier de ceci est une division incontournable. C'est à ce titre de l'incontournable de ce symbolique, que nous pouvons le dire réel. Il est réel que l'être ne puisse/être parlant. (qu'/?) Mais cette division première qui fait l'être parlant, encore faut-il poser qu'elle ne le fait advenir que sur le mode d'un rejet: l'être parlant, rejeté de toute subsistance, est le corrélat du déchaînement du symbole, soit de ce qui constitue l'être sur un fond de dérive où la question peut se poser de ce qui y ferait arrêt.

Cette question qui ne se pose bien sûr que d'après-coup, c'est ce que le Nom du Père inaugure, la réponse anticipant comme il convient, sur la possibilité même du questionner. Toute question est appel à une réponse qui l'anticipe, de l'avoir scellée comme manque. Une question est un effet de manque du sujet, en tant qu'assigné à un dire-non qui le fixe.

Ainsi la nomination du père opère au sein de la dérive du symbole, une indexation qui assigne le sujet au réel de la parlerie. Ce dont la nomination fait l'index, c'est du réel du symbolique. Le réel que le fantasme monte en fiction, c'est le réel de la parlerie, en tant que la nomination y assigne le sujet comme reconnaissance de ce réel.

Ce qu'il nous faut alors tenter de discerner, c'est en quoi cette nomination est un dire-non. Comment se fait-il que la nomination du père soit dire-non ? Et pourquoi le père, dans le Sª, est-il condition du nom ?

Il faut pour cela poser que la négation est le retour de l'oubli. Qu'est-ce donc que l'oubli ? Cette question ne se pose que de donner la réponse en quoi consiste le dire-non du père. Le rejet primordial de l'être parlant, que le symbolique effectue, n'est pour l'être différable que dans l'oubli, soit dans son versement au compte du père. Le père est celui qui prend sur soi, dans l'oubli, la faille du rejet. Par son dire-non, le père vient à la place du rejet. Il devient ainsi celui qui porte la faille, et en est cause, dans le fantasme. Tel est le premier mensonge à quoi s'ordonne tout fantasme. Le père assume d'être la raison de la faille du sujet. Son dire-non consiste dans cette position qui fait oublier au sujet que la cause du rejet est autre: le symbolique même. Le dire-non du père fait verser dans l'oubli le rejet primordial, en le transmuant en la faille du père.

Tel est le refoulement primordial: qui fait virer au dire, soit à l'oubli, le noyau (Kern) du réel du symbolique. Par cet effet d'oubli, la faille réelle ne revient, comme sujet, que dans la différance du Sª qui supplée à cette faille. Tout Sª est porteur de l'oubli, en tant qu'il procède de la différance première de la faille, et qu'à ce titre, il maintient l'oubli où elle est versée.

-2-

Ceci permet d'entrevoir pourquoi le Sª implique dans sa structure la double dimension du transfert entendu comme "intraduction" de la refente du sujet, et du dire comme équivoque.

Le dire n'est pas le symbolique. Il est ce qui s'oppose à la faille du symbolique, en en reprenant les effets dans le dire-non qui la diffère.

-3-

Si nous devons penser que la faille soit versée dans l'oubli, comment la dire serait-il possible ? Or le dire est assigné à la faille, pour autant que de dire n'est que de la rejoindre. Mais justement, l'oubli qui le conditionne, le lui interdit. Que le lieu de la faille ne soit abordable que dans le déplacement de la métaphore, tient à ce que le dire ne touche à la faille que sous la condition d'oubli. La faille s'oublie dans ce qui

se dit. Ainsi le dire, tout en rappelant la faille, pour autant que l'effet de Sª s'y ordonne est aussi ce qui le verse dans l'oubli. Telle est la première dimension du transfert. Le transfert veut dire que la faille n'est opérable qu'indiquée dans un effet de voilement, lié à l'effet du dire-non du père.

la?

Mais de ce fait, le dire est équivoque. L'équivocité du dire, ne tient pas simplement à la refente du sujet rejeté du symbolique. Elle tient plus encore à ce que l'opération de la faille ne peut être produite que dans l'entre-deux d'un coup de Sª.

-4-

En quoi consiste donc de dire, comme acte ? Sinon d'opérer à partir de la condition d'oubli, le retour au rejet premier du symbolique, par quoi l'être s'est constitué. La place du sujet est d'abord une place de rejet, due aux effets de rupture du symbole. Le sujet est un sans-lieu assigné aux effets de barre du Sª: existant.

Faire acte, en tant que dire, c'est opérer l'effet de vide qui porte le sujet à faire retour à cette conditionde rejet. Le sujet dit non, et ce dire-non est l'opération relevante qui l'abolit au sens. On ne développera pas ici les divers sens du dire-non, sinon pour souligner que, en tant que refus du déchaînement premier, il ne supplée dans l'oubli à ce rejet, qu'à y ramener le sujet comme dire.

C'est la place du dire analysant de porter dans l'équivoque du semblant l'effectuation du sujet à partir du dire-non qu'il donne à entendre. Le dire analysant s'opère avant tout comme un donner à entendre par quoi en un sens complexe, le rejet premier peut être reconnu dans une équivoque qui tout à la fois, laisse être qu'il y ait à dire ce rejet, et qui maintient ce rejet derrière un oubli qui n'est que son rappel. L'oubli, dans le donner à entendre du dire, rappelle le rejet en le maintenant pourtant commesuppléé.

C'est dans la mesure où le donner à entendre par ce fait même, porte avec lui l'effectuation du sujet comme dire-non, que l'interprétation vient cliver dans une équivoque d'un mode nouveau, ce qui dans le symptôme, donne à entendre, soit opère le sujet, comme relève à ce réel du symbolique dans le dire. Si le dire-non du père signifie la condition de relève du sujet, l'interprétation procède du Nom du Père en ceci qu'elle signifie au sujet son opération dans le dire-non. Le dire-non par quoi le sujet s'effectue, rejoint le non du père en tant que condition de la relève au réel du symbolique.

Ce qui se donne à entendre, c'est le dire dusujet en tant que sup-

pléant au rejet dans le retour qui le fait verser dans l'oubli. Le dire-non du père a fait verser le rejet primordial dans l'oubli du refoulement primaire. L'acte du dire consiste en ce que le sujet revienne à ce dire-non, soit, s'opère comme relève, par le dire. S'opérer est donc le n'être pas sans savoir que l'interprétation donne à entendre, en tant que le sujet peut en reconnaître son assignation au dire-non.

Ce mouvement par quoi le sujet dans le retour du dire que l'interprétation permet, en tant qu'elle clive le dire-non et permet son effectuation, est la régression comme remémoration. La régression par delà tout sens particulier de la prise du sujet dans le pulsionnel, est le mouvement par lequel le sujet fait retour à la condition du dire-non comme suppléance au rejet.

Si cette régression est remémoration, c'est dans la mesure où elle procède selon le retour du S^a, en tant qu'éternisation de la faille. La remémoration est l'insistance qui, relevant le sujet à la condition du vide l'éternise en l'abolissant, et maintient comme avenir le lieu de faille du parlêtre, mais différé dans l'oubli.

PULSION INVOCANTE DANS L'ANALYSE.

La pulsion est l'engrènement du symbolique sur le corps en tant que lieu des métonymies, soit la fixation du sujet à un réel dans le dire-non. Dès lors une théorie des pulsions doit s'ordonner du principe suivant: qu'elles modalisent selon les métaphores où le corps est pris dans l'acte, ce qui constitue les diverses ressources structurales du rapport du sujet au manque. La pulsion anale modalise l'éthique en tant que liée à la demande de l'Autre. La pulsion orale modalise le lieu du refus subjectif en tant qu'il est demande de rien.

Dans ces conditions, nous pouvons interroger pour quelles raisons nous accordons à la pulsion invocante d'être le lieu propre de l'implication du sujet dans le S^a. Encore convient-il de bien préciser qu'une pulsion ne fait que modaliser ce rapport, en sorte que cette dominance est de métaphore et non causale: la pulsion n'est pas, dans sa particularité, la cause de l'insertion, mais le mode d'opération de celle-ci. De sorte que ce privilège de la pulsion invocante, nous sommes réduits à le prendre d'abord comme un fait, dont les métaphores qu'il introduit n'expliquent pas mais assignent, la causation subjective dans le S^a.

Quelle est donc la métaphore propre de la pulsion invocante ? Devrons-nous dire que c'est son absence de fermeture ? -Plutôt nous dirigerons nous vers ceci que son objet: la voix, est le pur appel au passionnel. Si

donc quelque part l'être parlant en tantqu'il est arrimé dans l'Autre, trouve à faire entendre la passion du Sª, soit le fait qu'un Sª ne représente qu'un sujet (et pour un autre Sª), la pulsion invocante désigne la modalité propre où le dire se déploie comme donner à entendre, soit comme ce qui, refendu ne fait entendre dans la "matérialité" du Sª que le lieu de l'Autre dont le sujet se fait passion.

En sorte que le déploiement des significations du sujet dans le Sª se modalise dans la pulsion invocante comme modalités du pur appel, selon la texture et le réel de la voix comme objet.

Le rejet premier que le déchaînement du symbolique opère sur l'être parlant est suppléé dans le dire-non du père. Dans la psychose, l'insistance de la voix dans le réel, manifeste comme appel réduit à sa matérialité la place de l'Autre constituant du sujet -en tant qu'il fait défaut (I).

Mais dans l'opération du dire-non dont un sujet s'effectue, cette condition de l'Autre constitue le non du père comme énigme, soit comme forme d'un appel qui clôt passionnellement la place du sujet dans un dire infini. Le sujet est le lieu de la passion de l'appel premier, lequel est primordialement refoulé sous la forme de l'énigme de l'être. En sorte que le sens est toujours ici non-sens: soit absurde. b

c/ . Et si le père est, comme cause de la colère, celui qui suscite ce jugement d'absurdité, c'est en tant qu'il a, dans cette colère comme fonction d'oubli, pris la place du rejet premier.

En sorte que, résultant de cet appel, le sujet comme passion de l'impossible à dire, ne peut que donner à entendre, soit intraduire dans le dire la refente qu'ilreçoit du Sª. On ne donne à entendre qu'à soi-même, à partir de l'Autre, l'ennui étant qu'un tel soi-même n'existe de ce fait pas; en sorte qu'il n'y a pas d'(auto-)analyse. Le donner à entendre par quoi le sujet se clôt comme question en retour de l'appel inaugural, le ramène sans cesse à la condition d'oubli du dire-non du père. Dans le donner à entendre, le sujet s'opère donc, de se déplacer dans l'oubli qui l'origine, pour autant que dans cette refente du mi-dire, il fait surgir dans le voilement la ressource de l'oubli, -et avec elle ce qu'il indique, soit le rejet à quoi il supplée.

Le donner à entendre ne fait le lit du sujet comme "disposition" que pour autant que la disposition est ordonnée à un rejet (2). Ce qui est important, c'est d'apercevoir que la disposition du legein ne dispose comme laisser-être que sur le fond d'une indexation du rejet primordial. La dis-

(I) D'après une remarque de J.D.Nasio.

(2) Même remarque.

position du legein donne, dans l'intraduction du dire, à entendre le rejet dans l'oubli.

L'interpréter est-il ou non donner à entendre ?

Sans doute l'est-il par quelque côté. Toutefois il ne lui est pas identique, et la question qui se pose, est de savoir comment le dire-non que l'interpréter comporte, clive dans le donner à entendre en sorte que le sujet s'opère comme acte à partir du symptôme comme rappel de l'oubli.

Faudrait-il penser que l'interpréter rejoigne le réel, ou qu'il opère une faille telle que le sujet le rejoigne dans l'acte ? Il est clair que non: l'acte n'est pas passage à l'acte. Mais alors de quel lieu et par quel moyen le réel est-il mis en jeu dans le mi-dire que l'interprétation opère en ceci qu'elle clive le donner à entendre pour le ramener à sa condition de faille de l'acte ?

De la place de vide à laquelle l'analyste se voit assigner, faudra-t-il conclure que l'analyse répond à une particulière vocation (Beruf) ? C'est précisément ce qu'il faut éviter de dire. Allons jusqu'à supposer que l'analyse comme pratique supplée à une toute spéciale absence d'appel.

C'est bien dans la mesure où cette absence d'appel fait l'analyste confiner à l'être rejeté où insiste le désirant, -qu'il élabore cette suppléance de l'acte de dire, en tant qu'il répond à ce vide.

Par quelle sorte de torsion une particulière absence de voix qui fait le sujet ignorer jusqu'à l'usage à faire du temps selon les affaires, -par quoi cela porte-t-il un sujet à cette nécessité de dire que le dire ferait acte, et que le Sª suppléerait au Rien ?

Ne nommer pas les choses ici plus loin suffira.

Le I9/4/76.

DE L'INTERPRÈTATION: TEXTES EN ANNEXE.

Ceci constitue un ensemble de textes: autant de développements particuliers sur un certain nombre de points connexes au problème de l'interprétation. A lire donc dans la suite du texte.

I-L'interprétation opère du désir de l'Autre.

2-Le désir de l'analyste dans l'interprétation.

3-Le désirant dans le transfert et l'interprétation.

4-Aliénation, vérité et transfert dans l'acte analytique.

5-Interprétation: questions pour élargir le cercle.

1- L'INTERPRÈTATION OPÈRE DU DÈSIR DE L'AUTRE.

Nous tentons de dénouer ici le problème suivant: partons de l'interprétation, sans avoir à nous poser les diverses questions qui surgissent quant à ce qu'elle opère dans le dire. Cette sorte de raccourci a un sens: permettre de dire en quoi l'incidence du désir de l'Autre dans la pratique implique le transfert, et par conséquent l'interprétation.

Cette position du problème fait alors aussitôt difficulté: on a marqué ailleurs à quel point la pratique analytique se trouve prise dans une aporie constituante: si l'Autre n'existe pas, que signifie que le désir se constitue dans l'Autre ? Il convient donc de trouver le fil qui permet de tourner cette seconde difficulté.

Partons donc de ceci: que le désir de l'analyste est la raison du transfert. D'emblée nous nous trouvons situés dans cette logique des effets de l'Autre. C'est bien ceque nous voulons. Devons-nous alors de là conclure que le transfert, c'est le désir ? Si en effet nous soutenons que le désirant est cause du désirant, c'est ce qui semble s'imposer. Or c'est ce que nous refusons: le transfert c'est l'amour.

Ceci suppose donc que le désir comme désir de l'Autre se trouve pris dans une ambiguité constituante de la positiondu désir: le désir n'advient que selon les voies de l'amour, mais comme son <u>reste</u>.

Nous pouvons poser en première approche la lo ique du désirant dans ces termes: le désirant advient bien à partir du désir de l'Autre mais comme ce qui s'en sépare. Le désir de l'Autre est avant tout le lieu d'un effet de supposition dont la question est de savoir comment l'acte qui l'anticipe peut résulter, comme désupposition de l'Autre et séparation du sujet.

C'est à ce titre qu'opère l'interprétation. Si nous posons que le désir est bien pour le sujet, situé dans l'Autre d'abord, la conséquence en est l'événement de l'amour, soit l'opération par quoi le désir advient comme reste. L'interprétation opère en clivant l'amour du désirant. Il s'agit alors de savoir en quoi ce clivage est aussi bien événement du désirant: le désir étant son interprétation. Comment se fait-il qu'il y ait ce quelque chose de statut si étranger de ne tenir qu'à une nomination, alors qu'en un sens, l'opération du sujet dans l'Autre semblerait déjà suffire à situer le désir, fût-ce comme refoulé ? A quoi tient le désirant, de n'advenir que de cette nomination ? En quoi la nomination du désir dans l'Autre fait-elle événement de désir ? La première réponse consiste bien sûr dans l'effet de ce clivage même. Mais il s'y ajoute ceci, que de plus

le sujet reprend ce clivage dans son acte, pour autant que de ce fait, il se sépare dans le désir, du désir de l'Autre. La logique du désirant implique donc cette ressource complexe d'un désir dans l'Autre qui n'advient qu'au titre d'effet de supposition pourtant constituant du sujet, -lequel ne s'opère qu'à y contredire dans la fixation du désir. Comment dans ces conditions l'Autre, lieu des suppositions, intervient-il dans la position du sujet dans l'amour ? C'est une question qu'on veut laisser ici de côté, sa difficulté exigeant qu'on produise la théorie de la supposition. Ce que nous dirons simplement, c'est que nous devons tenir l'Autre comme le lieu d'une fiction constituante de quelque chose qui est pourtant d'une tout autre nature: l'effet de sujet, qui ne peut se réaliser qu'à s'y anticiper/avant toute opération. Sa réalisation constituant sa séparation comme désir.

Nous voyons que la nomination du désir dans l'Autre qu'est l'interprétation ne consiste pas à nouer le désir à l'Autre, mais à permettre que le désirant se clive de sa condition dans l'Autre. D'une part, la ressource la plus générale de l'interprétation est donc cette constitution du sujet dans l'Autre, et le premier effet de la nomination est de donner à entendre ce décentrement du sujet qui le fait causé d'ailleurs.

Mais ceci ne dit rien de la ressource d'acte de l'interprétation. En quoi permet-elle qu'un acte soit opéré ? C'est ici que s'introduit le statut singulier du désir, qui n'est que d'être nommé, en tant que la nomination donne lieu au dire du reste du désir. C'est pour autant que le désirant est le reste de la dialectique de la constitution dans l'Autre, que le dire qui s'ordonne à ce reste, fait séparation.

Toutefois il reste encore à dire pourquoi ce statut de reste du désirant constitue un effet de sujet. Ce qui outrepasse ce travail. Quelle est en d'autres termes la ressource d'une telle fixation dans ledire ? Ce qu'il faut marquer, c'est simplement comment le désirant, de résulter d'une logique du S^{a}, soit de la supposition, existe dans ce statut de prime abord ambigu d'être et de n'être pas préexistant à l'acte qui le permet. Le désirant préexiste en un sens au dire qui le fixe par ceci que le sujet se constitue dans l'Autre comme lieu des suppositions. Mais cette assignation dans l'Autre n'est pas encore séparation du désirant. Or cette séparation a ce statut de faire exister quelque chose qui, en un sens, était déjà, sna cependant aucune existence. C'est dans la mesure où la logique de la supposition implique le vide comme effet du S^{a} que peut se saisir que le désir n'advienne que d'une nomination du lieu auquel il était pourtant déjà assigné ("désir refoulé").

L'incidence du désir de l'analyste dans l'acte est double. D'une part il insiste au lieu des suppositions comme ce d'où le transfert opère

à produire le sujet comme manque. Autrement dit, il fait advenir le désirant selon les voies de la supposition qui portent le sujet à l'amour. Mais cette incidence du désir de l'analyste est insuffisante à situer l'acte, -elle y serait même antagonique si l'on ne retenait qu'elle.

La ressource d'acte du désir de l'analyste est tout autre. C'est que, pour autant qu'il situe le lieu d'où l'analyste opère, en tant que désirant, il est la ressource par quoi l'analyste peut porter le dire qui dise le désirant dans le transfert. Si l'analyste peut opérer l'interprétation, c'est pour autant seulement qu'il est un désirant. Et de plus, ce dire opère en ceci qu'il situe dans le sujet le reste du désir, qui le fait désirant. L'effet de structure par lequel l'analyste est pris dans l'acte, c'est donc seulement d'être lui-même un désirant, soit de dire-non à l'amour comme oubli du désir.

Et c'est bien à ce titre que le transfert se produit. S'il y a transfert, ce n'est nullement au titre de la constitution du sujet dans l'Autre (en ce sens le transfert est répétition). C'est pour autant que le désir de l'analyste donne le supposé d'un dire-non qui précisément viendrait cliver le désirant dans le transfert. La vraie ressource du transfert n'est donc pas que le désirant y cause le désirant: elle est que le désir de l'analyste y fait le supposé d'où le désirant pourrait s'opérer.

Par quelle ressource alors le désir de l'analyste amène-t-il un sujet à cette position de permettre l'opération du dire-non d'où résulte le désir. Comment le désir de l'analyste est-il possible; et d'où prend-il son existence ?

Bref le désir de l'analyste, s'il n'est pas simplement supposé (et il ne saurait l'être absolument si la pratique existe), d'où procède-t-il comme effectuation de sujet, au premier titre, de l'analyste ?

Comment un sujet peut-il en venir à cette position de porter la possibilité (au sens de Kant) du désirant, à supposer qu'une telle position soit possible ?

Terminons par cette remarque: il est clair que de poser le désirant comme enjeu d'une pratique est une question d'éthique. Si en effet le désirant peut manquer, quoi obligerait à le supposer ? C'est même ce qui rendrait l'analyse insensée: elle n'existe que de ce que le désirant soit contingent, soit à faire exister dans l'acte.

Toutefois nous voyons que le désirant ne peut exister que comme effet de la structure. C'est pour autant que dans la structure est inscrite la possibilité du désirant, qu'une telle opération est possible. -Qu'est-ce que la structure permet, et que rend-elle impossible ?

Que signifie d'autre part la position du désirant comme choix éthique. Qu'est-ce qui, à partir de la structure, permet l'invention d'un discours (l'analyse) d'où le désirant soit opérable selon un certain acte et ses moyens (l'interprétation, le désir de l'analyste). Bref, qu'est-ce que la structure permet d'inventer ? -il faut donc supposer que l'invention est une ressource de la structure. Comment est-il inscrit dans la structure que l'invention soit possible ? (I).

(I) J'appelle structure le réel du symbolique, soit ce qui est incontournable dans les effets du symbole sur l'être parlant.

21/4/76.

2-LE DÉSIR DE L'ANALYSTE DANS L'INTERPRÉTATION.

Nous pouvons situer l'événement de l'analyse à partir du transfert. Celui-ci noue évite d'avoir à interroger d'emblée en quoi l'analyse concerne l'acte du dire, problème infini. Si nous prenons cette voie, elle bifurque bientôt, la question du tranfert se divisant en deux énoncés: le transfert, c'est l'amour; mais c'est aussi la répétition. Nous ne procéderons qu'à suivre cette dernière. Il apparaît alors que de situer le transfert en termes de répétition est aporétique. Au contraire ce qu'il nous convient d'accentuer, c'est qu'il n'y a de transfert que pour autant qu'il n'y a pas répétition. La raison du transfert, c'est précisément l'événement du nouveau. Quel rapport l'événement d'une nouveauté d'acte entretient-il avec la répétition, c'est à dire ailleurs. Mais nous pouvons poser que, loin d'être une répétition, le transfert n'existe que d'une chance de nouveau: telle est la véritable fonction du sujet supposé savoir (I). Le sujet supposé savoir ne désigne pas le lieu d 'un savoir absolu d'où toutes choses seraient closes d'avoir été dites de toujours. Au contraire , il faut le situer comme l'anticipation du nouveau dans l'acte. -Savoir si un tel nouveau est possible et quelle logique conditionne la nécessité de cette anticipation, sera résolu ailleurs.

Mais ici accentuons que la res ource du transfert est d'acte. C'est dans la mesure où un nouveau dans l'acte du dire est possible (ou faut-il dire contingent ?), que le transfert propose cette possibilité d'un dire à venir, -que l'acte réalise en en désupposant les figures idéales, moyennant l'interprétation. La fonction de l'interprétation, et la place de l'analyste dans le transfert, sont de permettre que l'événement du nouveau ne retourne pas à l'oubli d'où ce ne serait surgi que sur le mode d'un non-advenu de pure fiction. Qu'à la place d'unetrame de pure fiction s'opère un dire qui fasse un nouveau sujet, est ce que l'analyse permet.

Or si nous posons comme nous le soutiendrons ailleurs que le désirant est cause de l'événement du désirant, et que l'analyse consiste dans le dire qui fasse de ce désir événement, -ilnous faut donc avancer que la nécessité formelle d'où le transfert est appelé est le désir de l'analyste. Avant toute effectivité d'une existence quelconque, le désir de l'analyste répond à un problème pratique: donner la règle du transfert, en tant qu'il ne peut exister que de la supposition d'une effectuation possible dans l'acte du dire. Ce lieu d'une supposition de la ressource de l'acte, est ce que désigne métonymiquement le désir de l'analyste comme raison du désirant.

(I)En reprenant une thèse avancée par J.D.Nasio.

Ce qui distingue donc le transfert de tout amour, c'est que la ressource de l'acte du dire y est seule raison de l'énamoration. La structure déployée dans les moments du tranfert, si elle est identique à celle de l'amour, sa raison est ici autre, puisqu'elle n'est que la chance d'un nouveau dans l'acte, comme tel, en sorte que la ressource de l'amour en tant qu'il est chance de dire, se montre ici à l'état "formel": dépourvu de tout signe à y répondre.

Toutefois, si ce que nous venons d'établir nous indique la nécessité formelle du désir de l'analyste dans la dialectique du transfert, il reste encore voilé de savoir -si ce désir est possible.(ausens kantien d'un condition de possibilité). A fortiori est-il à interroger s'il exsiste, et quelle est la ressource de l'exsistence à un tel désir ? Chose étrange, c'est la dialectique du transfert qui nous indique purement la place de quelque chose dont la simple possibilité n'est pourtant pas par là assurée le moins du monde, et l'exsistence bien moins encore.

A quelle condition le désir de l'analyste est-il possible ?

Nous avancerons pour y répondre, d'ailleurs, en interrogeant ce qui /de l'analyse fait l'effectif. A quoi répond l'acte analytique ? -A l'impossible à dire. L'analyse n'existe comme acte que de ce réel de quelque chose qui serait à dire, et à ce titre ferait acte. -Ceci n'est donc que pour autant que cet acte est impossible. L'analyse comme pratique consiste à faire advenir dans l'opération un acte impossible: celui du dire. De l'impossible à dire au dire de l'impossible, l'analyse fait bascule d'un travail effectif où un sujet s'opère non pas tant peut-être à accomplir quelque chose qu'à satisfaire à la condition d'un assujettissement au dire, qui ne fait chance de sujet que de dire non à ce qui refuse le dire. Que l'acte du dire fasse dire-non à un rien fondamental, -est la ressource de l'acte analytique. D'où donc l'analyse tient-elle qu'un tel acte soit possible ?

Par ceci même qu'elle en existe, mais qu'elle ne puisse le dire qu'à le supposer. La "fonction" de la supposition dans l'acte est de constituer la chance d'acte d'où quelque chose adviendrait comme sujet, qui ferait dire à partir du rien. Ce que la supposition de Sª crée comme Moinsun en fiction, c'est le lieu d'où l'acte du dire serait possible. C'est à quoi répond, ou plutôt c'est ce que crée, la forgerie du transfert. Il est la forgerie en acte de cette nécessité de fiction d'où le sujet s'opérerait comme dire: qu'il existe quelque part une possibilité de la faille dont le sujet s'effectue. Telle est la fonction du point de colère inhérent au transfert comme la limite où le sujet est arrimé à un lieu ambigu, celui que Freud désigne comme butée du complexe de castration, -en fait lieu de rejet primordial du dire, que la castration fait verser dans l'oubli.

Le désir de l'analyste est-il donc possible ? Il faut répondre qu'il l'est au moins à ce titre qu'il conditionne comme supposition l'exsistence au dire dans l'acte analysant. Toutefois qu'un désir soit de l'ordre du supposé, ne nous convient nullement, le désir n'étant pas de l'ordre de la supposition, mais plutôt de ce qui reste à insister du sujet comme manque de la supposition. Que pouvons-nous espérer resserrer de plus quant au désir de l'analyste ?

Partons donc d'un autre point. Que voudrait dire un désir de l'analyste ? Il est clair que ceci joue du spécifique: ce ne serait donc pas un désir en général, mais celui de l'analyste en tant que tel.

L'analyste existe-t-il ? Il est clair qu'il n'en est rien.

Mais qu'il existe une pratique de l'analyse par des sujets qui s'impliquent dans cet acte, est effectif. Il est donc clair que le désir de l'analyste en tant que tel est à vrai dire un non-sens: il faudrait supposer un désir de quelque chose d'assez spécifié pour se nouer à une position. Comme ceci n'est pas pensable (la cause du désir étant toujours ailleurs), il faut donc penser que le désir et l'analyste font deux. S'il y a un désir de l'analyste, cela n'a qu'un sens: une position subjective de l'être se définissant à l'endroit du réel de manière telle que le désir en soit modalisé ; une modalité du désir, est le seul sens possible d'un éventuel désir de l'analyste.

A quelle modalité du désir répond la position subjective de l'analyste ? Si l'analyste n'existe pas, la question est donc de savoir en quoi un sujet s'effectue dans un acte particulier. Quelle est donc l'opération de l'acte analytique ?

Nous nous satisferons d'en marquer l'incontournable, faute de pouvoir en resserrer le nécessaire. L'acte analytique serait un acte d'un dire qui ferait événement de sujet. L'acte du dire n'existe qu à la mesure de son impossibilité.

La modalité du désir que l'acte du dire implique, quelle est-elle ? C'est de n'être pas sans savoir. Si l'acte du dire est dans son insistance même l'opération qui porte le sujet à s'effectuer comme le rejet qu'il était, mais moyennant l'oubli qui le maintient dans la distance de ce réel, cet acte va contre l'oubli du désir. Il est de la nature du désir, et de sa fonction dans le sujet, de porter avec lui l'oubli sur l'être rejeté, dont il est pourtant la pure insistance. Si l'oubli du refoulement primordial a fait verser l'être dans le dire-non, -le désirant est le retour, sous la forme de la fixation, de ce qui assigne le sujet à la faille, mais moyennant la suppléance de l'oubli. Par quelle nécessité est-il maintenu dans le sujet que son assignation au rejet soit éternisée dans le désir,

moyennant le dire-non ? -C'est bien ce qu'il nous faut prendre comme le fait inaugural du sujet. D'où la face de dénégation qu'emporte avec lui le désir: il implique non seulement que le dire-non porte sur le rejet, mais, par une suppléance nécessaire de l'oubli, que l'oubli lui-même soit oublié, et avec lui son implication de dire-non. Il est inhérent au désir d'emporter avec lui d'une part les formes de la méconnaissance,de l'autre celles de son refus, pour autant que le désir est en un sens impossible à reconnaître, s'il est assignation à la faille du rejet.

Or il reste que par un privilège qui, dans sa singularité ne fait pourtant que rejoindre une des lignes de la structure, une position de sujet existe qui implique que celui-ci ne soit pas sans savoir. -Position paradoxale du désir! qui voue le sujet à désirer dans le rejet. Ce à quoi l'analyste a à faire, c'est à un désir qui ne se ferme pas de l'amour, mais qui, par un fait de faille contingent, le laisse ouvert à un désir vide, où la faille du rejet ne soit pas sans apparaître.

C'est à quoi l'acte du dire supplée autant qu'il recreuse cette faille. Si en effet de dire comme acte rapporte le sujet à la faille, fût-ce sous la condition d'oubli inaugurant du sujet, -comment cet acte pourrait-il suppléer au rejet ? C'est pourtant ce que fraye le discours de l'analyse, comme"artifice". Ce que l'analyse enseigne sous la figure du transfert et de l'ICS, c'est qu'il n'est pas de moyen plus adéquat à la position du sujet, de suppléer au rejet, que de dire cette faille, comme acte. D'où donc procède que cet acte soit adéquat au sujet ? Est-il d'autres actes possibles ? C'est bien dans la mesure où d'autres actes sont ici possibles que l'acte analytique apparaît dans toute sa contingence, partant dans toute sa nécessité (au sens éthique).

L'acte analytique comme dire du rejet répond à cet incontournable que le sujet ne puisse là être qu'assigné à des effets de rejet. Le dire supplée à cet incontournable. En quoi ? -En ceci que c'est ou bien le dire, ou bien le rejet. Le dire en tant que dire-non, soit en tant que versement dans l'oubli, vient permettre que, moyennant la place faite au sujet, les conséquences du rejet soient différées. Pour autant que le rejet est peut-être avant tout rejet de la faille, -l'acte du dire opère à reconnaître la faille, et dit ainsi non au rejet. Il supplée au rejet en y ramenant le sujet, faisant de la faille, sujet. Il n'y a suppléance qu'au prix que le sujet vienne comme dire à la place du rejet que c'était.

Il apparaît alors que l'acte du dire, comme tout acte sans doute, mais ici crucialement, laisse éclater la série de paradoxes où il se constitue, et qu'il résout pourtant de son effectuation même. Le premier étant bien de ne pouvoir suppléer au rejet que moyennant sa reconnaissance. Mais

le second étant que cette suppléance fait verser le sujet dans un oubli d'un mode particulier, qui se désigne dans l'interminable de cet acte.

L'acte du dire est en effet infini. A quoi cela tient-il ? On pourrait se contenter là d'évoquer la nécessité répétitive du Sª. C'est insuffisant. Ce qu'il faut plutôt interroger, c'est en quoi un tel acte est en un sens impossible. C'est de l'impossible de cet acte qu'est appelée la solution transfinitisante de l'acte analytique, dans le"désir de l'analyste".

Il est difficile de cerner d'où procède l'impossible de l'acte du dire. Au moins pouvons-nous en situer ceci: que c'est précisément de cet impossible qu'il procède. L'acte du dire n'existe que dans la mesure où il est attaché à un impossible. C'est dans cette marge d'un impossible que l'acte opère. Il en va ainsi de la pratique en général. Il ne suffit pas en effet de dire qu'une pratique produit un réel comme son reste: il faut encore souligner que c'est de cet impossible qu'elle se constitue comme pratique. La pratique est impossible, -et pourtant elle exsiste, mais ceci implique qu'elle ne s'opère que selon le mode d'une certaine difficulté du sujet, celle qui est en jeu dans cet impossible.

L'impossible que l'acte du dire comporte tient à ce que l'effet du Sª sur l'être parlant a des effets tels, que le dire en procède comme ce qui y supplée. Mais il est de ce fait indiscernable si l'impossible de cet acte tient au rejet originaire dont il fait la "prothétique", ou si cette difficulté tient à la suppléance même. Si en effet la conséquence de la suppléance au rejet dans le dire n'opère alors que selon les voies de la résistance, soit à reconnaître que le retour à la faille du sujet est impossible par le dire même. Or il n'y aurait acte que de la faille qui effectuerait le sujet dans le retour au rejet. La difficulté du dire en tant que lié à l'impossible, est donc ambiguë, prise dans un indécidable entre-deux où l'on ne sait pas si c'est le rien originel du rejet qui ferait le dire difficile en tant que ressource de ce qui fuit ainsi, ou si c'est plutôt l'impossibilité de principe qui résulte de l'oubli primordial dans lequel ce rejet a été versé, conditionnant le dire comme retour.

De sorte que le dire se soutient dans une logique elle-même ambiguë, dont la castration donne le terme. Qu'est-ce donc que la castration, sinon ce qui serait un dire enfin advenu ? Comment se fait-il qu'elle soit assez difficile pour que Freud la dise butée dernière de l'analyse ? On ne posera pas ici toutes les données du problème. Mais marquons ceci: que le dire en tant qu'impossible, se soutient de l'acte qu'il serait dans la figure limite de la castration.

Si la logique du sujet est d'anticiper sur sa propre effectuation

comme faille selon une logique de la supposition, où la faille ne s'effectue qu'à anticiper dans le Sª, qui pourtant la réalise de son opération même, ceci implique que le dire prenne ressource de la limite de l'acte que la castration serait. Le dire en tant qu'assigné à l'impossible, se soutient comme effectuation d'un lieu supposé que la castration représente. Elle est ainsi la limite idéale d'où le dire s'opère. Et qu'il exsiste ne fait pas de doute, mais c'est à ajouter qu'il ne le fait qu'au particulier du coup qui empiète sur l'impossible, en sorte que cette limite de la castration, n'est à l'acte du dire, rien. L'acte du dire n'est qu'à la mesure de la difficulté que la castration tient pour résolue. La fonction de la castration dans la dialectique de l'analyse participe de cet ambigu d'une limite idéale de l'acte dont celui-ci n'opère qu'à la désupposer. Mais qu'ici la limite ne représente que la faille elle-même, redouble la difficulté de cet effet de supposition, et le porte au paradoxe absolu. En sorte qu'à certains égards, rien n'est plus effaçant de la place de l'acte que la limite de la castration en tant qu'idéale: la faille, de virer à l'idéal, fait impasse à l'acte.

Une telle ressource dans l'acte est elle évitable ? Précisément pas, et il faut au contraire souligner sa nécessité. C'est dans la mesure où le dire comme impossible ne peut se suppléer que de la supposition de Sª d'une faille limite, que l'impossible peut en être différé. L'acte du dire implique la perte de cet effet de limite dans le Sª, pour son opération effective, quand bien même ces deux termes se contrediraient.

Telle est la fonction dans le discours analytique du désir de l'analyste. L'acte analytique est-ilpossible ? Si le dire est assigné à l'impossible, rien ne l'assure. L'analyse comme pratique effective se soutient donc d'anticiper sur son acte à partir de la suppléance que, comme pratique, elle apporte à l'impossible à dire, dans le désir de l'analyste. Ledésir de l'analyste est le lieu de faille virtuelle d'où l'efffectuation de l'acte se soutient à la mesure de son impossible. Quel est donc l'acte que soutiendrait un tel désir, s'il existait ? Rien d'autre que de rejoindre la faille du rejet, moyennant le dire. L'acte analytique est l'opération par laquelle un sujet en vient de la reconnaissance de sa causation dans le Sª, à poser qu'il n'est de suppléance à ce rejet inaugurant que dans le dire de ce rejet. -Un tel dire qui rejoindrait le lieu de rejet où le sujet s'effectuerait: tel est le désir de l'analyste. Mais précisément un tel désir est impossible puisque le désir n'existe que de la suppléance à la faille que le dire réalise, -voué à ne la rejoindre jamais, puisque l'oubli l'a fait verser dans la différance absolue de n'être jamais atteinte que dans un infini dire-non.

La position du désirant dans l'analyse apparaît alors elle-même assignée au désir de l'analyste dans cette mesure: que le dire soit assigné à l'impossible à dire, -et à l'effectuation du sujet au lieu du rejet. C'est dans la mesure où le désir est l'assignation du sujet à l'impossible dú dire, -que le désir se soutient de cette opération inatteignable d'un désir de l'analyste, dont la pratique analytique n'opère qu'à en démontrer l'intenable, n'existant que de le désupposer sans cesse.

29/4/76.

3- LE DÉSIRANT DANS LE TRANSFERT ET L'INTERPRÉTATION.

I- En quoi la question du transfert est-elle cruciale pour la pratique analytique ? Si la position lacanienne apporte du nouveau, c'est bien sur ce point. Dans la position freudienne de la question, le transfert, s'il apparaît bien comme une nécessité de la pratique, y semble plus un obstacle dont il faut prendre son parti, qu'un des termes de la pratique. Qu'il soit au plus le lieu des résurgences d'effets de S^a qui permettent son interprétation, c'est la portée ultime qu'on lui reconnaît. Il faut là considérer cet événement comme un incontournable dont on se passerait bien: Spinozisme de Freud.

La position lacanienne sur ce point change de perspective: si le désir est le désir de l'Autre,-le transfert est alors le moment crucial où cette incidence du désir de l'Autre fait retour pour le sujet. Mais il y a plus. Ce que nous interrogeons, c'est ce qui fait l'élément de la pratique analytique. Nous posons que c'est le sujet. Or si le sujet est l'effet du S^a, il devient déterminant de définir le lieu où il se fixe. Qu'est-ce qui fait son réel ? Nous répondrons que c'est la cause du désir, soit ce qui implique la mise en jeu du transfert, si le désir a sa cause dans l'Autre. L'assignation à la cause du désir comme fixation du désirant répond ainsi pour l'analyse à une double nécessité: d'une part poser ce qui sépare le sujet de l'Autre et de ses effets aliémants d'une prise dans ce désir, soit délinéer en quoi le désirant fait fixation et dire-non au sein de toute demande d'amour en particulier. Mais de l'autre, poser ce qui assigne le sujet aux effets du symbolique, et dans cette assignation, l'arrime à un réel dont la cause du désir est ici la donne la plus juste.

2- Le moment du transfert est donc le lieu où le désirant se manifeste dans sa fixation. C'est à ce titre qu'il reçoit dans la pratique sa place déterminante. De là s'ouvre une question, qui est de savoir en quoi la mise en pratique du désirant constitue le terme d'une éthique. L'analyse dans sa fin, consiste-t-elle à faire événement du désirant ? Mais n'est-il pas clair que ce serait supposer qu'il n'y ait de désir que dans l'analyse ? C'est assurément une position intenable.

Du moins pouvons-nous modifier assez cette position pour nous demander en quoi le dire implique un changement de position du désir. Car c'est de cela qu'il s'agit dans l'analyse: d'un dire portant sur le désir, et dont la question se pose d'en quoi le désirant en advient. Faudrait-il dire que le désir soit le dire ? Il est clair qu il n'en est rien: il en serait plutôt le reste. Faudra-t-il néammoins soutenir qu'il n'est de désir

que selon les voies du dire ? C'est là un terme problématique de la pratique analytique. Comment en effet supposer que le désir n'existe qu'à être dit ? Cela même fait encore problème, bien que la portée de l'interprétation apparaisse ici dans toute sa nécessité.

Or il est d'autant plus remarquable que cette seconde aporie en fasse surgir une autre, comme l'autre borne qui limite notre champ. Si nous devons en effet poser que le désir puisse exister hors dire, il faut au moins produire le concept d'un désir refoulé: terme aussi problématique que nécessaire de l'acte analytique. A quoi sert-t-il en effet de produire ce concept, et qu'apporte donc la pratique par sa nomination ? -Aussitôt s'ouvre une autre question: en quoi le dire est-il nécessaire au désir, et que signifie le concept obscur et aporétique de désir refoulé ?

Or c'est à naviguer au plus près de la structure entre ces deux impasses que nous contraint la question du transfert. Si nous posons en effet comme prémisse de cette avancée qu'il n'est de désirant que selon les voies du transfert, ou pour mieux dire, que le transfert fait l'événement du désirant, ceci nous amène à interroger en quoi cette passe du transfert est exigible au désir, si nous devons par ailleurs poser que le transfert est fermeture de l'ICS. Bref en quoi l'énamoration dont le transfert donne la structure, est-elle nécessitée au désirant, alors que par ailleurs, le premier acte interprétant est de souligner que l'amour est une tromperie du désir ?

3- C'est de cette passe que s'ordonnent les échelles du désirant dans le transfert.

Devons-nous poser que le transfert en tant que moment du vouloir être aimé, donne au désirant la suppléance de l'amour, avec la fermeture de la question qu'il constitue ?

Ou bien si le désir est refoulé, devons-nous penser plutôt que l'amour de transfert constitue la prorogation de ce refoulement, que l'interprétation trancherait, en y assignant le désirant ?

Ou bien ne devons-nous pas plutôt tenir que, fermeture ou pas, le transfert est l'avénement d'un désirant selon les voies de la passion ? Bref, à quelles conditions le désirant peut-il advenir, et est-il pensable qu'il puisse le faire hors de cette voie si singulière qu'est la passion de l'amour, avec ce qu'elle emporte de méconnaissance ?

Cette question nous porte aussitôt au point vif de l'affaire: si l'analyse nuus apprend que le désirant n'est qu'un lieu de vide rien moins que désirable, devons-nous par ailleurs poser qu'il soit désir d'un désirable ? Ce n'est pas chose certaine. Si en effet nous nous souvenons

qu'au lieu où Alcibiade fixe le désirable dans Socrate, celui-ci sait ne pouvoir faire résonner que le vide qu'il est comme désirant, n'est-ce pas chose singulière qu'Alcibiade puisse ainsi s'éprendre d'un tel vide ? Mais n'est-il pas plus singulier encore qu'il puisse, au-delà de ce vide, apercevoir merveille ? Ceci nous indiquant que: la merveille c'est lui-même, rejeté dans l'Autre. Dès lors le désirant serait désir de la merveille ? C'est aller trop vite. Tout au plus est-ce là le mouvement par quoi Alcibiade s'énamore. A quelle fin, c'est une autre affaire: d'en obtenir d'être le désirable pour l'autre, soit d'obtenir les signes de son amour.

-Mais Alcibiade, qu'est-il comme désirant, si son désir porte au lieu de ce vide dont il ne veut rien savoir (conformément à sa passion) ? Ne serait-il pas ce vide même que, comme désirant, il est doublement porté à oublier dans l'Autre -en ceci que la cause est dans l'Autre d'une part ; en ceci que cette cause est désirable par ailleurs. L'impasse constituante du désirant n'est-elle pas que la cause du désir ne puisse être soutenue d'abord que comme merveille, quand elle n'est que le lieu d'un vide: le désirant lui-même ?

Mais s'il en est ainsi, il faut alors poser qu'il est inhérent au désir d'être pris dans l'impasse de l'amour, en tant que de prime abord, il ne peut se fixer comme désir dans l'Autre qu'au prix de cette méconnaissance que le désirant est pur vide. A ce titre d'un n'en rien vouloir savoir du réel dont il se constitue comme désirant, le chemin de la passion est celui de l'aveu du désirant. L'aveu du désirable en tant qu'il divise le sujet, est l'impasse nécessaire par quoi le désir peut se soutenir dans l'Autre dans une méconnaissance qui lui est constituante: tout plutôt que la reconnaissance de la faille du désirant.

D'où une double question: -la levée de cette méconnaissance annule-t-elle le désirant ? C'est bien cette question que l'énamoration diffère, et à quoi l'analyste doit répondre. -Par quelle nécessité la constitution du désirant dans l'Autre implique-t-elle cette double ignorance de sa condition, d'où résulte le mouvement du transfert?

Le transfert alors est-il mouvement de constitution du désirant, ou masque jeté sur sa condition, la question se répète. Il apparaît alors qu'elle est peut-être divisée, mais qu'elle est moins aporétique qu'il n'y semblait, si le désirant ne peut se constituer que d'une méconnaissance nécessaire dans l'amour. Restant à interroger ce qu'il en subsiste, supposée levée cette méconnaissance. -Mais est-ce possible, et selon quelle pratique ?

4- Posons comme prémisse de toute nos raisons que la constitution du désir dans l'Autre suppose et donne la forme d'une méconnaissance fonda-

mentale du sujet sur sa condition. C'est ce que nous indique l'incidence du refoulement primordial. Il indique le lieu d'où une levée de l'oubli constituant à quoi est assigné le sujet dans le dire-non du père, est impossible. Le sujet, de quelque manière, ne peut qu'exister dans un infini voilement de son statut, -ce qui n'implique cependant en rien que l'on ne puisse assigner le noyau de cette suppléance: un réel dont le Nom du Père fait la nomination.

(Ici, une suite de raisons est délaissée).

3- La tromperie de l'amour, par quoi le désirant s'opère comme le désirable qu'il y aurait dans l'Autre, répond, par delà toute transitivité de ce masquage, à la nécessité fondatrice du désir, d'être oubli jeté sur la condition de vide du sujet. L'assignation dans l'Autre de la cause du désir, est la chaîne rivée par la fixation, par quoi le sujet est primordialement refoulé, l'Autre devenant de ce fait lieu de l'oubli et forme des suppositions de Sª.

Chercher à obtenir de l'Autre les signes de l'amour, est tromperie sur le désir en ceci, d'abord qu'est dissimulé que le désir est ailleurs, dans un Autre où il ressurgit comme reste de l'amour. Mais plus avant en ceci que le désir comme reste où le sujet se fixe est Ailleurs, absolument, qu'aucun autre ne saurait incarner. Le premier effet de l'interprétation est d'assigner le sujet à cette séparation de son désir, en ceci qu'il clive de l'Autre de l'amour l'objet cause du désir, ressurgissant dans un tiers en présence. C'est dans la mesure où l'analyste comme désirant se refuse à la tromperie d'incarner l'Autre de l'amour, soit de s'énamorer de contenir le désirable de l'aveu, -que son interprétation désigne l'objet du désir dans un tiers, tandis que cette résurgence le destitue de la place de l'Autre de l'amour, par le fait même d'en cliver la tromperie.

Il y a donc une tromperie fondamentale: celle qui fait le désirant avouer son désir, à se montrer comme aimable. La tromperie de l'amour consiste en ce que le désirant se met en jeu comme le désirable, par ceci qu'il fait surgir l'aimable à quoi il s'identifie de ce fait. Tel Alcibiade qui, de donner à voir la merveille dans Socrate, prend la place de celle-ci non pour Socrate, mais pour Agathon, soit en oubliant ici en quoi son désir d'Agathon ne peut se fermer d'être lui-même désirable. Or la ressource de cette tromperie tient en l'élision de cette question: si le désirant est le désir d'un aimable ? Que le désirant ne soit assigné qu'à une cause de vide, c'est ce qui est oublié dans la fermeture par quoi l'aveu de la merveille porte l'amant à oublier sa propre nature de vide. La merveille qu'il devient dans l'aveu de son amour, n'est à vrai dire que ce vide même, qu'il est, et

ne le devenant qu'au temps second lié à un autre devenir.

La ressource de cette tromperie est donc celle-ci: que le désirant s'y fait cause du désirant moyennant la merveille. C'est pour autant que le désirant nomme la merveille dans l'Autre, qu'il advient comme désirant de celle-ci. Mais c'est à oublier que si cette merveille est bien dans l'Autre le désirant, -sa nature n'est que de pur vide. La tromperie fondamentale du désir consiste à poser que la cause du désir serait le désirable, et que celui-ci serait le désirant. Or le désirant n'est que la rencontre avec le vide, dont le sujet ne veut pas voir à quel point il est peu susceptible de retour dans le désirable.

Mais par là et pour autant que la passion est cette condition d'oubli, le désir advient comme fixé dans l'Autre, moyennant le dire qui le situe comme désir de l'Autre (subjectif): si le sujet est aimé, le discours de la passion le tient assigné à la condition de l'Autre, partant, au dire. Le dire est premièrement dire du désir de l'Autre, et ce versement dans l'oubli: qu'il n'y a pas d'Autre, réalise la fixation dans un Autre lieu de ce que le sujet, mais moyennant le refoulement primordial, peut alors découvrir: que le désirant qu'il devient est une place de pur vide dont le dire fait l'usure infinie. La passion de l'amour est ainsi la condition d'événement du désirant dans l'Autre, soit de la fixation qui conditionne le désir comme oubli. Mais le désir est le reste de cette passion, comme impossible à dire, que le dire ressasse.

6- Si nous suivons les énoncés de Lacan sur la raison du transfert, nous voyons que la ressource en est double:

D'une part, par la supposition objective de la situation, le sujet est digne d'être aimé. De l'autre, par cette même supposition, l'objet cause du désir fonctionne d'abord dans l'Autre, et ceci explique que le sujet soit, dans l'inscience, le désirant. La condition est donc réalisée de la métaphore de l'amour.

Mais ceci n'est pas clair. D'une part en effet, en quoi la supposition de la situation implique-t-elle que le sujet est digne d'être aimé ? C'est bien là le problème. Mais de plus si l'on suit ces termes, on remarque que le désirant y est d'emblée en jeu dans l'Autre: en sorte qu'on s'attendrait plutôt à ce que le sujet en vienne à vouloir être aimé, qu'à devenir amant. Ainsi cet énoncé clôt plus le problème qu'il ne le résoud. De surcroît reste le difficile problème d'en quoi le fait que la cause du désir soit dans l'Autre implique le désirant ? Il nous faut donc reprendre la question.

7- Nous devons nous interroger sur la raison du transfert. Nous disons que le transfert, c'est l'amour. Mais ce qu'il faut y ajouter, c'est que cet amour n'a pas sa cause dans la ressource ordinaire de l'amour, mais dans la "forme" même de la situation analytique. Ainsi il faut poser que le transfert est le lieu d'une mise en jeu de l'amour hors de tout signe naturel justifiant celui-ci. C'est là l'important et le difficile. Pourquoi la "situation" analytique implique-t-elle, comme telle, l'énamoration du transfert, en tant qu'absolument distincte de l'amour ? Qu'il y ait bien là différence, est assez souligné par chacun: que ce n'est pas même d'avoir affaire à l'amour réel (si l'on ose ainsi parler), et à la mise en jeu purement formelle de l'énamoration dans le transfert. Ajoutons que ces deux termes sont à l'ordinaire clairement clivés dans la pratique.

Ce que nous tentons, c'est d'éclairer la ressource de l'amour à partir de ce que nous enseigne sa mise en jeu purement formelle dans le transfert.

C'est ici que s'impose au moins à titre formel, la distinction pure et absente du séminaire sur le Transfert, du sujet supposé savoir et de la cause du désir. Ce qui constitue la raison formelle de l'amour du transfert c'est le SsS. Mais ce qui constitue la cause de l'amour, c'est que la cause du désir fonctionne dans l'Autre. Que ceci ne soit pas identique, et qu'on ne puisse pas dire en conséquence que ce dernier terme soit raison du transfert, apparaît clairement si l'on y songe bien: puisque le parcours d'une analyse consiste précisément à opérer la réduction de l'énamoration du transfert pour en dégager le désirant comme lieu de vide assigné à la cause dans l'Autre. En sorte que la cause du désir est par elle-même si peu susceptible d'engendrer le transfert -qu'elle y ferait plutôt obstacle.

C'est donc non pas de la cause du désir mais de la fonction ici formellement appelée du SsS que le transfert existe. Remarquons de surcroît que cette fonction se distingue tout aussi formellement d'une demande d'amour, puisque celle-ci, si elle appelle les signes de l'amour, -l'énamoration du transfert plutôt ne les appelle pas mais les produit sous la forme inversée de la fiction de l'amant. Ainsi c'est à un double titre que transfert et amour se distinguent absolument.

Dans ces conditions, nous devons dire que c'est le SsS qui est raison du transfert. Mais ceci ne nous éclaire guère puisque c'est à introduire le concept obscur de SsS. Y a-t-il pour nous moyen d'avancer mieux, à partir cependant de cette distinction pure ? Et quoi le SsS peut-il nous apprendre sur l'amour ?

Bref, la question qui inaugurait cette démarche se répète: supposé que le SsS soit raison du transfert, il reste à expliquer en quoi celui-ci

conditionne le désirant. -Ou faut-il simplement dire qu'il en ferme l'accès? Si nous suivons nos résultats précédents, il faut dire que, loin quel'énamoration de l'amour ferme l'accès au désir, elle est la condition structurale par quoi le désir est fixé dans l'Autre, comme oubli. Ce n'est peut-être pas encore assez dire, et on poussera plus loin.

Mais avant il nous faut tenter de produire la signification formelle du SsS de façon plus adéquate.

8- Aussi partirons-nous d'ailleurs: en quoi la supposition objective de la situation analytique implique-t-elle l'énamoration du transfert ? Nous répondrons: en ceci que d'une analyse, on attend du nouveau.

La question que pose une analyse ne joue donc que d'une seule perspective: si le sujet est répétition dans le Sª, s'il y a l'ICS comme déjà là. comment peut-il y avoir du nouveau ? -A cette place, l'acte, comme événement du nouveau. Mais que peut être le nouveau ? Rien d'autre que le retour à ce qui était déjà. De prime abord la question est donc fermée dans le temps même où elle s'ouvre. Comment lever cette difficulté ?

Ce qu'il nous faut donc poser, c'est que le sujet puisse ne pas advenir où il était. Et qu'un tel éventuel venir puisse être crucial. Mais en quoi ? A la différence près du dire, le sujet est même dans le retour. En quoi le dire comme dire de l'impossible que c'était, change-t-il le sujet ? On ne peut songer à en développer ici tous les termes, en particulier dans la logique de la renonciation où cet acte est pris.

On ne veut donc qu'assigner la cause formelle qui dans le dire, est cause du transfert. Posons que le dire consiste en ce que le sujet s'effectue comme faille, dans la différance pourtant du dire-non qui le maintient dans la suppléance à son lieu de rejet.

Poser que l'acte du dire soit événement du nouveau, c'est donc qu'il peut manquer ? -Mais c'est sur le fond de ce manque possible que le transfert joue comme précipitation. La demande qui est impliquée dans le transfert n'est pas demande d'amour mais demande de dire. Qu'un dire puisse faire événement de nouveau, c'est à quoi le sujet se précipite dans le pari analytique. -Or il anticipe ainsi sur la réalisation du nouveau pour opérer son acte. L'acte est pris dans une temporalité de hâte, qui elle-même comporte une certaine fonction d'oubli. En quoi la fonction d'oubli de la hâte se noue-t-elle à la demande de dire, c'est ce qu'on n'éclairera pas ici.

Qu'il suffise donc de situer ceci: que le sujet n'est pas sans savoir ce qu'il est comme désirant: une place de vide. Mais que ce pas-sans il ne peut y accéder que selon la trame de sa comédie, en tant que ce lieu

de vide est l'effet du Sª. Dès lors voué à produire comme différance du vide la trame des Sª où il s'est constitué. Mais en quoi là du nouveau ? En ceci que l'assignation au vide ne peut s'opérer que moyennant le balayage des fictions qui préservent cet accès, pour autant qu'elles maintiennent l'égarement sur l'assignation à ce réel. En venir à ce que s'opère un dire-non qui balaie ces fictions, est l'enjeu de l'analyse, et la ressource du transfert. Curieusement, nous dirons que la raison du transfert, c'est le vouloir de sa disparition. C'est pour autant que le sujet va vers le lieu du désirant non sans le savoir, qu'il y a transfert, comme production des fictions qui en masquent l'accès. Le transfert est là pour faire faveur à l'acte du dire-non, de sa suppression.

Le SsS n'est donc que la figure de fiction où, comme suppléance de masque, le sujet anticipe la faille dans le donner à entendre où elle se toutifie en figure d'Autre. L'énamoration en tant que vouloir être aimé, n'est que le soufflage qui, à cette place, se donne au dire-non, -pour autant qu'elle ne fait que redoubler dans le mime l'excentricité de la cause signifiante où le sujet s'est constitué, comme lieu de vide. Le montage du transfert n'existe donc que du dire-non dont il anticipe la place, en forme de Sª. Une fois de plus, le dire-non est antinomique aux effets du Sª, qu'il désuppose.

L'être-aimé du transfert ne survient que d'être soutenu de l'acte de sa disparition qu'il anticipe dans le SsS. On ne dira pas encore pourquoi le SsS est en forme d'Autre. Ceci impliquerait qu'on explique l'incidence de l'Autre dans la fixation du désirant, ce qui dépasse ce travail. Resterait encore à expliquer en quoi le sujet supposé savoir et la cause du désir sont l'inverse l'un de l'autre: celui-là anticipant celui-ci comme sa forme. Que le SsS comme formation de Sª, anticipe le lieu de fixation dans sa cause, du sujet, s'explique toutefois assez si l'on rappelle que l'assignation du désir dans l'Autre est liée à la condition d'oubli du refoulement primordial. Le SsS redouble dans le mime la différance de cet oubli, pour y ramener le sujet.

9- Il apparaît que l'énamoration est le moment d'opération du désirant à plus d'un titre.

D'une part elle constitue la condition de l'Autre comme versement dans l'oubli du désirant, soit de ce qui l'assigne dans l'Autre au lieu d'une cause où il se fixe moyennant l'oubli.

De l'autre, dans le transfert, elle est la mise en jeu comme supposition, de l'acte du dire sous une forme inversée où il s'opérerait du dire-non qui lui réponde.

Mais ceci suffit-il ? Il se peut que l'énamoration comme montage de fiction/et désirant entretiennent de plus étroits rapports. Si nous devons penser que la ressource première du désirant est le versement de sa cause dans l'Autre comme lieu où il se fixe autant qu'il s'aliène, échappant ainsi à cette aliénation qui le fait barré du S^a, -n'est-il pas à dire que l'énamoration comme forme primordiale de l'incidence de l'Autre comme oubli, produit le désirant ? Si l'énamoration creuse le lieu d'un vide qui fait de l'Autre ressource de sujet , n'est-elle pas la condition pour qu'au lieu ainsi creusé, vienne se loger la possibilité du dire-non en quoi réside le désirant ? Dans ces conditions, il faudrait aller jusqu'à voir dans l'énamoration du vouloir être aimé, la raison du désirant comme assigné dans l'Autre. La ressource productive du désirant tiendrait à l'énamoration même comme oubli inaugurant du désirant comme fixé dans l'Autre.

Ainsi la logique du transfert, en tant qu'elle dissimulerait le lieu du désirant dans le vouloir être aimé qu'implique le SsS, ne ferait-elle que reprendre sous une forme inversée la causation constituante du sujet comme dire-non dans le désir.

IO- Restant ici à dire en quoi le dire change le désir.

2/5/76.

---

4. ALIÉNATION, VÉRITÉ ET TRANSFERT DANS L'ACTE ANALYTIQUE.

Ceci, simple esquisse d'un problème à traiter mieux. On veut avant tout faire sentir et situer une difficulté.

Si nous posons que l'interprétation consiste à cliver le désirant de l'énamoration où il s'avance, -ceci nous oblige à supposer le désirant déjà là. Quoiqu'il en soit de la vérité de cette supposition, celle-ci nous met dans une impasse difficile, de devoir supposer le désir refoulé. -Mais alors à quoi bon l'interprétation ? En quoi celle-ci est-elle nécessaire au désir Bref, la question de l'analyse s'efface dans le temps même où l'on pose le désir refoulé. Il faut donc tenter de lever cette difficulté. Ceci suppose un remaniement du statut de l'ICS: indication d'un programme. Ce qu'on veut ici est autre chose.

Pour mieux saisir l'enjeu, interrogeons encore: en quoi le désirant trouve-t-il sa cause dans l'Autre ? Bref, en quoi la causation du sujet implique-t-elle l'Autre comme sa ressource ? Ceci en tous cas nous mène à cette conclusion: si l'interprétation est nécessitée au transfert, le transfert est nécessité par une Autre causation. Bref il n'existe que de ce que le sujet soit assigné dans l'Autre. Nous voyons qu'ici le sens de la nécessité change du tout au tout: si dans un cas elle désigne l'incontournable d'une assignation, dans l'autre elle signifie une opération contingente , celle de l'interpréter.

Nommons: aliénation cette causation du sujet dans l'Autre. Il nous paraît alors qu'elle nous permettrait d'éclairer l'aporie du désir refoulé. Il apparaît en tout cas que l'aliénation est la condition du transfert. Le transfert comme événement de sujet dans la fixation du désirant, trouve sa condition incontournable dans l'assignation dansl'Autre que l'aliénation opère.

Mais à ces deux opérations constituantes de l'acte, doit "nécessairement" s'en ajouter une autre. Si en effet dans le transfert le désirant n'advient que sous le masque de la tromperie de l'amour, l'interprétation, en tant qu'elle nomme le désirant dans le dire-non qui le clive de ses masques, change quelque chose au transfert. Nous pouvons énoncer qu'elle ramène le sujet à l'aliénation moyennant le dire, soit moyennant le refoulement primordial qui le cause comme désirant.

Dans ces conditions, il n'y aurait nul lieu de supposer que le désirant n'était pas dans le temps d'avant l'interpréter: celui-ci ne crée pas, il nomme, soit opère une séparation. Alors il faudrait interroger ce que le dire opère à nommer le désirant dans l'amour: il fait place à la condition du retour, dans le dire. Il faut donc dire que cette nomination du désirant qui ne lui fait avénement que sur le mode du dire, est l'effet

nécessaire et suffisant de l'interpréter dans l'acte analytique. C'est donc là un autre opérer que celui du transfert: il est <u>vérité</u>, en tant qu'il clive dans le sujet et selon le dire, sans y apporter rien de nouveau que le nommer.

Aliénation transfert et vérité seraient donc les trois opérations nécessairement nouées, sur un mode à dire, dans l'acte du dire.

2/5/76.

---

5 INTERPRÈTATION: QUESTIONS POUR ÉLARGIR LE CERCLE.

Cette position du problême en termes de questions est mauvaise, délibérément. Tout discours est en effet transfini: il n'y a pas de lieu originaire de la question, mais il y a un réel du discours. La question est donc: comment cerner le réel du discours analytique, et par conséquent ce qui s'y joue du sujet. Il faut alors procéder différemment, en posant des avancées dont les questions sont l'envers.

I-

-Il y a un discours analytique. Ou plutôt l'analyse exsiste.

-L'analyse n'est donc qu'une pratique. Elle est son effectuation.

-Alors l'analyse est à inventer.

-Ce qui dans l'analyse fait construction n'est pas son exsistence. L'exsistence de l'analyse, c'est ce qu'elle opère du sujet. Ce qu'elle construit en est"l'artifice".

-Il n'y a d'effet de sujet que dans l'acte.

-Ily a un acte analytique comme mise en jeu dans la pratique.

-Quelle est la ressource, sinon la fin, de l'acte analytique ? Est-ce l'événement du désirant ? Mais le discours du maître ne l'a pas attendu pour cela ?

-La pratique analytique a cette particularité que son exsistence est exceptionnelle (en un sens défini ailleurs). S'il y a des discours qui semblent incontournables, faire exsister l'acte analytique n'advient que par exception.

-Pourquoi y a-t-il un intérêt (au sens kantien) à faire exsister l'analyse? Quel est l'intérêt à la psychanalyse ?

2-

-Si un sujet s'effectue dans l'acte, l'effectuation dans l'analyse, en particulier de l'analyste, fait problème. De quoi l'analyste s'opère-t-il ?

-L'analyste, dit-on, se fait cause du désir dans l'acte analytique. Mais ceci supposé exact, quelle en est la raison ?

-Plus juste est déjà de dire que l'analyste fait semblant d'être cause du désir. Mais en quoi est-ce là le moyen d'un acte ?

-Le désir de l'analyste est le principe de l'analyse. Il est aussi ressource du transfert, sa raison. Quel est le sens de ce terme du désir de l'analyste, supposé que le transfert le démontre en acte ?

-L'acte analytique pose l'ICS.

-Le dire implique transfert. "Dès qu'il ya sujet supposé savoir, il y a transfert": pourquoi le dire implique-t-il le sujet supposé savoir ?

3-

-Si l'acte analysaant consiste à revenir à cet Ics comme lieu du sujet, peut-on dire que le savoir Ics (s'il existe) soit transmissible ?

-Le transfert ne démontre-t-il pas l'intransmissible du savoir ?

-S'il y a transfert et position de l'ICS, l'interprétation semble nécessaire à l'acte analytique.

-Peut-on dire que l'interpréter transmette quelque chose ?

-Comment l'interprétation opère-t-elle dans l'acte analytique ?

-Plus justement, comment porte-t-elle dans le dire analysant, et qu'effectue-t-elle pour l'analyste ?

-Le désir, c'est le désir de l'Autre: pourquoi l'interprétation opère-t-elle à nommer le désir de l'Autre ?

4-

-On ne dit rien ici des conditions du S^{a} pour l'être parlant, ni de ce qui en résulte pour lui: d'un incontournabèe dont il se clive, et du nécessaire de l'acte qui reprend cet incontournable.

-Donc, poser l'acte du dire fait la limite de ce champ. Comment se nouent alors le désir et l'acte ?

20/4/76.

GÈRÔME TAILLANDIER

L'INCONSCIENT ET LE TRANSFERT

---

page:

Ce texte donne la suite d'un projet d'enseignement proposé au département du Champ Freudien de Paris VIII, sous le titre de: Topologie du Retour, en I975-76. D'où la division de la suite en Leçons dont le clivage didactique n'est qu'indicatif de thèmes à parcourir.

Juillet-Août 76.

INTRODUCTION

I- POSITION DU PROBLÈME DE NOTRE TRAVAIL.

Parti dans nos intentions d'une reprise didactique des concepts fondamentaux de l'analyse, que nous voulions examiner à partir de la place du réel dans l'acte, il nous fallait constater bientôt un double résultat: de succès quant à la répétition et à la pulsion, mais d'échec absolument quant au transfert et à l'inconscient. De prime abord cet échec était contingent. Mais à y bien penser, et comme un résultat du parcours même effectué, il apparaissait que cet échec avait sa nécessité interne dans la difficulté du concept lui-même.

En effet si d'une part la répétition et la pulsion permettaient assez bien de définir la place du sujet dans les effets du Sª, le transfert et l'inconscient apparaissaient au contraire marqués d'aporie à un point extrême, en raison même de ce fait que, paradoxalement, nulle part le sujet dans sa difficulté du dire n'est mieux situable. C'était donc les deux concepts les plus proches de la position pratique du sujet dans l'acte analytique qui curieusement offraient le plus de résistance. D'où s'ordonnaient les difficultés ? De deux directions à vrai dire convergentes.

La première de ces difficultés provenait de l'incidence de l'Autre dans l'acte. Si en effet la répétition et la pulsion nous permettaient de rejoindre la monadologie freudienne, elles nous amenaient à tenter d'élucider ce que peut signifier le désir de l'Autre, -s'il n'y a pas d'Autre. Il apparaît ainsi que le concept d'Autre est aporétique, apories qui se résolvent assez bien au niveau des deux premiers concepts. Mais quant au transfert et à l'inconscient, la résolution de ces apories apparaît d'autant plus difficile -que ces concepts sont destinés à les résoudre. En effet la donnée la plus claire des concepts en question est bien qu'ils permettent de définir exactement le rapport du sujet à l'Autre. D'où les deux formules: le désir, c'est le désir de l'Autre, l'inconscient est le discours del'Autre. C'est exactement autour de cette place de l'Autre du Sª que joue la question de ces deux concepts, dont ils donnent l'élaboration dans la pratique analytique comme scansion de moments. Dès lors comment éclairer ces concepts de la difficulté même qu'ils résolvent ? C'est en effet en eux que les effets de la passion du Sª en tant qu'elle est passion de l'amour dans le transfert et passion d'ignorance dans l'inconscient, se font sentir au maximum. Ainsi l'élucidation préalable de l'Autre semblait appelée avant tout abord de ces

concepts.

Mais de plus, et liée à cette première série de difficultés, une autre se définissait ainsi:

S'il est essentiel à l'acte analytique comme à toute éthique de définir une coupure des effets du sujet telle qu'elle soit une transformation ordonnée de la position du sujet dans ce qui le détermine, il est nécessaire de définir le rapport de cette coupure à la structure qui en conditionne la possibilité. D'où les paradoxes de l'acte: l'acte est-il ou non répétition ? Le transfert est-il acte ? Le symptôme est-il l'acte analytique ? Le dire change-t-il quelque chose à la répétition, etc..

Or le transfert et l'inconscient sont les lieux de recroisement de ces questions. Les deux concepts ne se justifient à vrai dire de rien d'autre que de constituer une tentative de réponse à ces questions.

D'où précisément la formule nodale qui les ordonne: le transfert est la mise en acte de l'inconscient. Mais corrélativement cette autre qui la contredit: le transfert est la fermeture de l'inconscient. Ces deux formules évidemment contradictoires ne font qu'enserrer dans leur noeud l'antinomie propre à l'acte, en tant que précisément il joue dans le particulier du désir de l'Autre, et du rapport passionnel que le sujet y soutient.

Comment dans ces conditions définir une méthode d'abord de ce noeud si aporétique ?

La voie ici choisie suppose un parti-pris, qui est d'exclusion. Plutôt que de procéder à un recensement général des thèmes qui s'ordonnent à ces deux concepts, adopter une ligne au contraire aussi étroite que possible et partant d'un point de départ aussi restreint que possible, mais aussi clair et distinct que cette restriction le permettrait. D'où le centrage suivant des questions.

I- Quant au transfert:

Lacan nous enseigne à situer la question du transfert de deux questions: d'une part le transfert, c'est la répétition. De l'autre, le transfert c'est l'amour. A la différence du séminaire VIII qui tente exprès de développer ce second aspect, nous procéderons ici en l'excluant autant qu'il est possible. Du désir de l'Autre dans le transfert, nous essaierons de nous tenir quitte autant que nous le pourrons dans notre ordre de raison. Ceci dans une intention expresse: pouvoir en situer d'autant mieux les points d'émergence incontournables, et par conséquent leur nécessité de discours. Ce n'est donc en principe que vers la fin de notre travail que cette insertion devrait se faire, ou du moins selon une nécessité de résidu.

2- Quant à l'inconscient:

Une formule importante qui fait vraiment point de capiton nous enseigne que: l'inconscient est structuré comme un langage. Ou encore (ce qui n'est pas équivalent): que le langage est condition de l'inconscient. Quant à nous, autant nous souhaiterions pouvoir aborder ces thèses, autant cela nous est pour l'instant impossible, faute de pouvoir leur conférer le moindre sens. Aussi ne constitueront-elles pas notre chemin. D'où procéderons-nous donc ? En suivant une fois de plus notre nécessité de réduction, et en particulier de réduction des ambiguïtés de la passion. Nous partirons de ceci que: le sujet supposé savoir répond à la question sur l'inconscient. Cette formule approximative et à vrai dire de peu de sens ne veut dire que ceci: que nous appuierons notre parcours sur l'inconscient sur ce que nous obtiendrons quant au transfert et réciproquement.

Les deux formules qui nous guideront seront donc celles de l'antinomie plus haut relevée: que le transfert est mise en acte de l'inconscient, mais qu'il est aussi sa fermeture. Une formule plus maniable de ce noeud nous sera donnée en ceci que: dès qu'il y a sujet supposé savoir, il y a transfert. Ainsi le SsS semble s'indiquer comme l'horizon problématique d'où pourrait s'ordonner notre travail. Et par là même, la signification exacte du désir de l'Autre pourrait s'en situer mieux.

Le troisième temps de notre travail, qui lui est tout aussi nécessaire qu'il en constitue la difficulté, s'annonce clair lui aussi: c'est l'approche de ce point en quoi nous pouvons situer la pratique analytique.

Ce point précis peut lui-même être pointé de deux formules d'où les deux concepts ici en cause se situent dans toute leur nécessité. C'est que: l'analyste fait partie du concept de l'inconscient; et d'autre part que: dans le transfert, le sujet désire tromper l'analyste de son assujetissement au désir de l'analyste. Le transfert n'existe donc que du désir de l'analyste. Point notable et qui exige en particulier que nous élucidions au mieux, i.e. au plus bref, les rapport de l'amour au transfert, dans leur antinomie.

Alors quelques remarques d'emsemble.

Que peut bien signifier tout d'abord l'usage d'une méthode par principe si excluante, quand il estclair que le problème réel ne peut être traité que dans son ensemble ? Elle procède d'un pari, et d'une réflexion. La réflexion est celle-ci: d'où nous viennent donc concernant l'Autre, les difficultés qu'il introduit ? De ceci que, dans la mesure où il est le lieu et l'occasion de tous les effets de voilement propres à la passion du S^{a}, il est aussi le lieu de la plus grande prolifération de nuées que le S^{a}

engendre dans sa trace. D'où cette idée que, à supposer que les effets de la supposition de Sª soient irréductibles, puisque constituants du sujet dans le dire, au moins y a-t-il moyen d'en réduire la production à la racine, soit au point où cette transfinitisation du semblant peut se résoudre à sa donnée d'incontournable. Soit nous permettant d'en rejoindre le réel. C'est là le biais particulier que nous tentons pour poser le réel dans les effets du transfert: réduire les effets du Sª au moindre suppposé possible, afin que le noeud en apparaisse mieux. Restant par un retournement éventuel, à en dire la multiplicité nécessaire.

Quant aux antinomies de l'acte: d'où peuvent-elles provenir ? Question difficile à cerner pour laquelle nous proposerons cette solution: une antinomie ne naît dans l'abord d'un problème pratique que dans la mesure exacte où on en tente une réduction discursive. A quoi est due une telle antinomie ? A ce fait très simple que, les antinomies de fait dans lesquelles le sujet est pris, c'est la pratique qui seule permet de les résoudre dans le déplacement de la faille du sujet. Il ne faut pas s'étonner qu'une tentative de réduction logique de cette faille ait comme conséquence que les termes en soient antinomiques: les membres de cette antinomie ne font qu'exprimer les aspects antagoniques de la pratique. Rien d'étonnant en conséquence que l'Autre et sa place dans la pratique soient l'occasion et le lieu des plus vives antinomies: ils constituent précisément en tant que réel, le lieu où la pratique est irréductible absolument. Toutefois ajoutons qu'à cette raison s'en ajoute sans doute une autre, c'est que, les effets de Sª emportant toujours la dimension de l'oubli du refoulement, le "voilé" que le Sª implique dans la position du sujet voue celle-ci à un ambigu irréductible dans son rapport au réel. Ici encore l'Autre et le réel doivent être noués dans ce qu'ils ont d'antagonique. C'est bien là le déplacement d'accent que notre travail subit de cette scansion.

2- CE QUI NÉCESSITE TRANSFERT ET INCONSCIENT.

L'inconscient, le transfert, qu'est-ce que cela peut bien être ? De prime abord ce sont des faits. Ils sont ou ne sont pas. On y croit, ou on n'y croit pas. Un fait cela s'impose: il y a la chose inconsciente, la chose transférentielle. Quoi dire au delà ? Cette position de ces concepts, que l'on ne peut éviter, constitue leur fermeture. La fermeture de l'inconscient, c'est de se le représenter comme un fait; c'est de se le représenter. A partir de là les effets de cette fermeture se font sentir nécessairement, dont on sait la suite: il y aurait un contenu de l'inconscient. Le transfert l'actualiserait, le mettrait sur la scène. Que l'inconscient soit représentable

comme contenant, c'est là la forme de sa fermeture.

Mais l'inconscient, le transfert, ne sont pas des faits. Ce sont, pour ainsi parler, des faits de S^a. Mais le S^a n'est pas un fait, c'est une opération. Le S^a, c'est son opération. C'est ce réel qu'un sujet s'opère dans un effet de division sans cesse qui est l'opération de S^a. Ceci a comme conséquence que l'inconscient n'est pas une chose. De ce fait il n'a aucun contenu. Et le transfert n'est pas l'actualisation d'une latence.

Mais quant aux faits de S^a, comment donc en dire adéquatement ? Là commence la difficulté. C'est que si l'inconscient , le transfert, ne sont pas des faits, ils n'existent que d'un dire adéquat, et ceci pour autant qu'ils sont les effets de ce qu'un dire ait lieu, -ou non. Quoi donc en dire d'abord ?

Du transfert, que pouvons-nous dire ? Qu'il représente comme l'implication d'un Autre dans le dire. Que le dire ait pour adresse un Autre, voilà le fait primordial du transfert. Non seulement le dire ne va pas sans dire (I), mais il implique l'Autre comme son adresse. Par quelle nécessité interne au dire est-il impliqué qu'il comporte le lieu d'une Autre causation? C'est là le premier point où, la question du transfert, de s'opacifier, soudain s'éclaire. Logique du S^a: que ce qui s'oublie devienne absolument évident jusqu'à n'en plus rien dire; mais que, à y rappeler, alors surgisse l'effet même d'une fermeture d'énigme qui est déjà levée de la fermeture de l'évidence.

Quant à l'inconscient ? Ceci: l'inconscient si nous tentons de dire, s'offre comme ce point où le dire du sujet s'opacifie. Que le dire fasse difficulté, selon divers modes diversement ordonnés, de la difficulté de dire au dire impossible, voire à l'impossible à dire, voilà ce qui se noue à cette autre dimension qui ne lui est pas équivalente, que la difficulté de dire tient à ce que sa cause est refoulée, donc remémorée de quelque façon. Que la cause de la difficulté de dire soit remémorée dans le refoulement, voilà le premier trait de l'inconscient. D'où s'ordonnant de là toute une échelle de modes de cette remémoration: du refoulement primordial au refoulement secondaire, voire au retour du refoulé, termes à ordonner ailleurs.

Mais là encore de ce dire premier s'opacifie l'évidence: pourquoi le dire ferait-il difficulté ? Et en quoi cette difficulté d'une source dont on ne remarque pas assez la disjonction: que précisément c'est ce qui se sait (dans l'inconscient) qui fait la difficulté du dire. Car notons ce fait singulier que ce qui ne se sait pas (au sens de l'inconscient), et de la manière la plus absolue, cela, à dire, ne fait pas difficulté. Que seul cela qui est remémoré (comme refoulé), soit le difficile à dire, n'est-il pas question de plus à ouvrir ? Pourquoi ce qui se sait serait-il l'objet de la pei-

---

(I) Selon une formule de J.C. Milner.

ne ?

Ainsi aux deux extrêmes de ce que nous pouvons situer de l'expérience du Sª, surgit une difficulté qui précisément nous anime de nous arrêter.

Du côté du sujet en tant que point de conjonction du dire à la remémoration, l'inconscient s'éclaire de ce trait que paradoxalement, le dire fasse difficulté, et précisément de ce qui est su.

Du côté de l'Autre en tant que l'adresse du Sª est impliquée dans l'acte, il devient insaisissable d'en quoi l'intervention de l'Autre dans l'actualisation du transfert est nécessaire au dire.

Mais que serait-ce de dire ? Et que signifie que le sujet soit l'effet du Sª ? Nous ne reprendrons pas nos acquis. Contentons-nous de dire que le sujet est assigné à quelque réel, dont le dire fait sa cause sans y trouver d'objet adéquat.

Cette introduction du réel de la causation Sª en ce point, nous permet de mieux situer les problèmes. Pourquoi en effet est donc supposée exister cette latence qu'on appelle l'inconscient ? En raison de ceci qu'il y aurait eu traumatisme. Plus avant, qu'une difficulté centrale du sujet, le refoulement primordial, le lierait au réel. L'inconscient n'existerait d'abord que comme la remémoration de l'événement de cette difficulté. Le Sª n'insisterait que du trauma reçu, et celui-ci en tant qu'effectif serait mémoire du passé. L'inconscient, ce serait le retour du passé comme inoubliable de s'être inscrit dans la chair.

Dans cette ligne, il devient évident que le transfert est la mise en acte de ce passé. Il est répétition, en ceci que quelque chose revient au titre d'une marque qui, ayant été, ne peut que revenir, puisqu'inscrite .

On a déjà assez critiqué ces conceptions. Mais elles nous donnent un départ. Le transfert n'est pas répétition. Il est opération du nouveau. Il n'existe que de l'opération de quelque chose à venir. L'inconscient n'est pas remémoration du passé. Il est garde dans la mémoire en vue de là-venir. Ce n'est pas que quelque chose qui aurait fait marque insiste à se rappeler sans cesse en raison de son pouvoir d'effraction. Ce qui insiste à se répéter, ne le fait que de l'à-venir. L'inconscient comme mémoire procède de l'à-venir. Ce qui est remémoré de l'inconscient, vient de l'à-venir, et de nulle part ailleurs. Cela, c'est du non-actualisé, en tant que promesse d'actualisation. De même le transfert n'existe que de l'à-venir qu'il aura opéré dans l'après-coup de son déploiement.

Mais comment l'inactuel et le non-réalisé peuvent-ils être cause de ce qui est, et qui se présente comme répétition d'un passé ? C'est bien la difficulté qui ne peut se résoudre que dans l'ordre de la causation de Sª. Dans la causation de Sª, ce qui se précipite procède de ce qui manque, et de

ce qui est à-venir comme irréalisé.

L'éthique, c'est le manque comme à-venir. Il conviendrait de dire ce qu'on ne déduira pas ici, que la pratique n'existe que de l'à-venir, comme irréalisé. Pourquoi le manque est-il actualisable de l'à-venir, et quelle en est la limite/dans le réel, sont des problèmes à débattre ailleurs.

I- L'INCONSCIENT.

I- INCONSCIENT ET TRANSFERT: LA MISE EN ACTE.

Partons de l'opinion droite. L'opinion est toujours droite. Que la vérité s'y oublie n'y fait pas objection loin de là, mais plutôt s'y accomplit-elle ainsi conforme à sa nature d'être centre d'oubli. L'opinion droite du discours analytique nous apprend à penser que l'inconscient et le transfert se nouent étroitement, et à divers égards.

Le plus fondamental de ces nouements est peut-être celui que nous exprimerions ainsi: pas d'inconscient sans transfert. Autrement dit le transfert est l'actualisation nécessaire de quelque chose qui y ferait source et ressource. Ceci implique la métaphore aristotélicienne de la puissance et de l'acte. Or dans quelle mesure pouvons-nous nous satisfaire d'une telle pensée ? On a examiné ailleurs les paradoxes d'une telle position. Disons simplement que cette critique de la doxa analytique, dont Politzer fut l'initiateur, et plus avant Spinoza et le Stoïcisme, -cette critique dénonce dans cette opinion des relents d'idéalisme auxquels la doctrine analytique semble précisément s'opposer de toute son avancée.

En sorte que ce premier nouement du transfert à l'inconscient nous reste aussi énigmatique que nécessaire.

Pourrions-nous alors risquer une autre sorte d'avancée qui nous ferait tenir que: pas de transfert sans inconscient ? Cette formule semble bien exacte elle aussi, encore que trop évidente. Elle nous amène à formuler que le sujet est l'effet de la répétition, et que l'inconscient et le transfert se nouent dans cette nécessité d'un retour de quelque chose de déjà-là. Outre que la question reste entière d'en quoi ce déjà-là devrait être inconscient (et pourquoi ne serait-il pas le plus avoué ?), cette perspective nous met dans une impasse en somme identique à la première, par la supposition d'une latence dont il s'agit de savoir comment le concept analytique de la répétition nous permet de le supprimer.

De surcroît cette seconde perspective souffre corrélativement d'un

autre défaut (qui complète pour ainsi dire le précédent), qui est de nous amener à penser l'inconscient comme le résultat d'une marque, d'un traçage de quelque réel, dont la question se pose autant de ce qu'il pourrait être, que de la raison de son retour dans le transfert. En quoi la trace devrait-elle faire retour ? Cette question qui ordonne tous les paradoxes de l'objet historique à partir du moment où s'introduit dans le discours le concept de répétition, perd toute évidence.

Ainsi l'inconscient et le transfert sont bien les termes produits d'une doctrine de la répétition, et l'explicitant; mais d'en quoi il y a répétition, c'est justement le problème qui est posé par ce nouvel horizon. On en a examiné ailleurs les paradoxes. Ici ceux-ci ne nous servent qu'à damer notre champ.

Salués ces problèmes, prenons donc un autre départ. Que peut bien être l'inconscient ? Que contient-il ? Quel est son objet ? C'est bien la question qui va devoir être déplacée. Mais conformément à la duperie qu'implique cet objet même, interrogeons d'abord naïvement.

L'inconscient, c'est le refoulé. Il y a refoulement parce qu'il y a -mais ici la chaîne défaille. Qu'y avait-il comme cause du refoulement ? Ici l'histoire seule peut de prime abord nous venir en aide. La cause du refoulement, qu'aura-t-elle été d'abord ? -Le sexuel en tant que traumatique. Formuler une théorie de l'inconscient telle que le sexuel soit son "objet" crucial, voilà le premier pas de Freud. C'est ici que par un renversement à produire, il faudrait nous demander ce qui nécessité le nouement du "sexuel", pour ainsi parler, à l'inconscient. Pourquoi le sexuel appelle-t-il de nécessité freudienne un inconscient ? Cette énigme de la première avancée freudienne semble pourtant se dénouer dans le temps même où nous l'oublions si nous nous rappelons que, la théorie du traumatisme historique mise de côté, nous trouvons pour terme et dernière raison de notre régression causale le terme de refoulement primordial. Cet ananké stènai de Freud est-il de nature à nous satisfaire ? Qu'il n'en soit rien, c'est bien ce dont le caractère nègre-blanc et passez-muscade du concept nous avertit assez. Que ce concept ne soit en effet dans les mains de Freud que l'esbrouffe qu'il nous lègue avec un sourire gêné, s'avoue tout au long de son texte. Le concept de refoulement primordial ne constitue une réponse valable à l'inconscient qu'à la mesure de l'embrouille qu'il constitue. Qu'est-ce donc en effet que ce refoulement qui n'en est pas un, et qui partant serait de nature à appeler le refoulement ? Ici l'obscurité semble se faire, où un peu de lumière ne peut reparaître que de suivre les fils dont Freud entortille la chose.

Nous serait-il possible alors, passant outre à la chaîne des rai-

sons, d'en dire plus, d'un coup ? Il faut bien dire que nous en savons plus. Que savons-nous déjà ? Ce que Lacan nous donne, pour autant qu'il nous donne à suivre le fil d'une certaine Versagung.

Nous dirons: que le coeur de notre être s'ordonne d'une Versagung primordiale, qui n'est pas tant refus du dire que d'abord absence de tout dire possible là où, du S^{a}, le sujet se trouve produit comme rejeté (verworfen). Comment à cette place un dire serait-il possible ? -Et pourtant n'est-il pas clair qu'un dire n'existe qu'à suppléer à ce lieu de faille absolue? Du refus du dire au dire-nonsuppléant à la faille, s'ordonne donc pour le parlêtre toute une zone de Verworfenheit où gît la question de son être, avec ce que de destin il peut en attendre. Un dire ne peut en ce point intervenir qu'à changer en destin cette nécessité primordiale. Est-ce dire pourtant que toutes choses soient réconciliées ? Il n'en est rien, et c'est pourquoi il reste de nécessité que ce lieu du dire porte toujours la trace de cette faille. En sorte que dans le dire, il n'est pas certain qu'il soit possible de jamais trancher de ce qui y vire du refus à la promesse qui arrime à l'à-venir.

Ce lieu de refus où le dire vient pourtant converger d'en faire divergence historisante, c'est d'abord là la définition du refoulement primordial, avec l'inconscient qui l'environne. Que serait-ce donc que l'inconscient ? L'inconscient serait-il le lieu de promesse couplée de refus qui porte le sujet comme voué à l'accomplissement d'un destin ? L'inconscient n'est-il que l'autre nom d'un dire destinant ? L'inconscient ne serait-il encore, autre face, que la marque du destin à retrouver dans la catastrophe d'un premier refus ? A supposer qu'il en soit bien ainsi, outre que ces concepts demandent à être éclairés, naît au moins une autre question: celle classique qui naît d'un tel nécessitarisme, d'avoir à rendre compte des futurs contingents. Devons-nous dire que l'inconscient est programmation telle que la contingence de l'à-venir en soit bannie ? C'est bien la difficulté à quoi s'achoppe la logique stoïcienne. Mais alors quoi de l'analyse ?

L'analyse se constitue en effet de ce pari qu'à certains égards, le destin est muable, par ceci même que d'être véhiculé dans un dire inconscient, le changement de mode du dire fait virement de position du sujet dans la jouissance. Dans ces conditions, nous aboutissons au paradoxe absolument classique: que l'analyse est rendue impensable par une doctrine dela répétition, puisque l'on ne voit pas ce qui y ferait échappe au destin. Ce paradoxe de l'acte ordonne toute la doctrine du transfert. Le transfert n'est-il que la mise en acte d'un destin toujours recommençant ? C'est là une première tentation de la pensée. Or il nous faut affirmer cette thèse nouvelle que le transfert n'existe au contraire que d'une chance de nouveau. C'est dans

la mesure où la répétition est assignée à quelque nouveau à venir, que le transfert a lieu. Le transfert n'existe que de ce qui manque au réel.

Ainsi le concept même d'un destin change de sens, restant à savoir en quoi la sublimation comme reconnaissance de l'impossibilité d'échapper à la répétition fait issue à ce changement de mode du destin dans le dire analysant. Mais quoi qu'il en soit il nous reste alors à dire ce que pourrait signifier un tel destin.

A supposer que l'inconscient par ailleurs puisse en être rendu pensable, nous nous aheurtons à cette autre question: d'en quoi cette destinée du sujet devrait dans sa structure comporter une condition d'oubli. Pourquoi un dire en tant que lié au lieu des refus, implique-t-il le mode particulier de l'oubli comme forme de son effectuation ?

C'est ici qu'il est exigé d'examiner ce que c'est que l'inconscient en tant que Ne/pas savoir. Mais ici aussi la difficulté commence. Nous pouvons formuler plusieurs ordres d'hypothèses. Selon la plus simple de ces hypothèses, le Ne pas savoir de l'inconscient serait une forme de la méconnaissance. La dialectique projective de la Belle Ame à laquelle l'analyse du stade du miroir nous a rompu, a pu nous amener à penser que le rejet dans l'Autre de la cause du mal constitue une version suffisante de la méconnaissance insciente de soi. Toutefois si une dialectique de cette sorte semble bien boucler les effets de la structure dans le sujet, il ne semble pas qu'elle soit suffisante pour rendre compte du terme du refoulement. En sorteque nous sommes amené à d'autres hypothèses. C'est essentiellement en deux ordres qu'elles se diffractent. Soit en effet le Ne pas savoir de l'inconscient est bien une absence de savoir, et dans ces conditions l'inconscient n'est à proprement parler rien: qu'une place de vide à combler éventuellement. -Mais justement c'est pour parer à une telle conception que l'inconscient est inventé: pour rendre compte de ceci qu'il y aurait au contraire un savoir qui, oublié serait agissant dans cet oubli. Mais admettons-nous cette seconde hypothèse, que tous les paradoxes de l'inconscient nous tombent sur les bras.

Nous avons peut-être moyen de frayer un peu de traces en remarquant que ces deux ordres d'hypothèses ne sont pas exclusif l'un de l'autre. Que le lieu de la Versagung centrale soit le lieu d'une absence radicale du symbole au lieu de faille et de rejet où le Sª manque, ceci ne rend pas impensable que précisément l'ordre d'un dire vienne suppléer sous une condition d'oubli, à ce quelque chose qui radicalement fait défaut de dire. Quant à la condition d'oubli de ce second sens du Ne pas savoir, il y aurait loisir de l'expliquer par la nécessité de faire tomber dans le dormir premier du parlêtre le lieu de refus à quoi il supplée. Ainsi nos deux hypothèses s'ajointeraient, non sans laisser dans l'énigme ce second sens du Ne pas savoir.

En sorte que notre difficulté insiste, et non encore la seule. Une autre conception de l'inconscient peut en effet fort bien se présenter sans contredire aux autres. Si nous pouvons dire que l'inconscient est de l'ordre du "non-réalisé", soit d'un destin qui demande à s'accomplir mais qui ne le peut pour ne pas savoir les voies de l'être, ne faudrait-il pas penser que cette actualisation d'une inexistence confine au déjà-là en un autre sens encore: de l'événement de quelque chose à partir d'une raison séminale dont le sujet ne porterait qu'une trace d'inaccompli ? Cette conception de l'accomplissement d'un destin à partir de ses raisons séminales, ne serait-ce pas encore le sens le plus lourd de ce que peut être l'inconscient ? Mais nous nous trouvons ici à devoir expliquer en particulier comment un programme si lourd pourrait peser sur un sujet: à partir de quoi dans la structure ? Et que signifierait l'accomplissement de ce programme ? Que deviennent une fois de plus les futurs contingents ? Toutefois il y a là une ligne de pensée qu'il nous faudra développer. Restant à expliquer particulièrement quelles peuvent être les conditions d'inhibition de ce programme ? Il n'est pas sûr qu'elles relèveraient de l'inconscient.

Ce concept de l'inconscient, d'où semble venir au fond la difficulté qu'il nous fait ? De ceci en particulier que nous ne voyons pas ce que peut signifier de savoir,ce terme oscillant sans cesse d'une accumulation de Sª, pour ainsi parler, à l'idée d'une conscience de soi refusée dont l'allemand est plus proche.

Cette ambiguité est constitutive du concept de l'inconscient. Elle se réduplique à deux niveaux, dans l'ambiguité des concepts lacaniens de sujet et de savoir.

D'une part en effet le savoir est dit accumulation de Sª. A ce titre (et bien que nous ne puissions conférer autre chose que l'ombre d'un sens à une telle expression), le savoir peut fort bien être dit inconscient. Quelque part gisent les Sª, dans un oubli bienveillant. Mais par ailleurs le concept de savoir est susceptible de glisser vers ce qui se dit au sens d'un sujet classique: conscient de soi, à la mesure de l'aveu possible. Ce sens classique du concept de savoir, antagonique au précédent, l'offusque autant que le premier reste obscur dans sa vraie nature.

Mais ce glissement de sens du savoir implique corrélativement un glissement de concept du sujet. D'une part le sujet semble comme effet du Sª pouvoir être dit sujet de l'inconscient. Mais par ailleurs en tant qu'il est le pôle de fixation d'un savoir certain de soi, le sujet glisse de ce fait vers le sens classique d'un sujet tel que le Je pense. D'où la nécessité d'en cliver l'inconscient, et d'introduire corrélativement le concept d'un sujet supposé savoir tenu pour rendre compte du problème de l'inconscient dans cette position "classique" du sujet.

Cette oscillation des deux concepts du sujet et du savoir, de là vient le malaise lié à la notion d'inconscient. Cette notion ne doit peut-être son obscurité à rien d'autre qu'au caractère inanalysé de ces glissements. -Mais ici nous pouvons retourner cette question: il est peut-être inhérent à la structure que de tels glissements s'y produisent. En sorte que les ambiguïtés du concept de l'inconscient seraient inhérentes à la chose même.

Nous est-il possible d'en dire plus sur ce point ? Tentons plutôt de reprendre la chose par là où elle peut être éclairée.

Pas d'inconscient sans transfert disions-nous. C'est ce qu'exprime au moins la formule classique: que le transfert est mise en acte de l'inconscient.

Ici s'ouvre la question topique du transfert: par quelle nécessité est-il appelé que le non-réalisé dans l'être ait à s'accomplir selon la loi passionnelle du transfert ? Nousn'envisageons cette question que sous ce jour: en quoi le transfert est-il exigé pour l'accomplissement de ce qui est inconscient ? En quoi l'énamoration est-elle la condition pour que quelque chose en vienne à s'accomplir du destin, à quoi elle fraye le chemin ? Comment la nécessité du transfert rejoint-elle et procède-t-elle de la décision du destin dans le dire premier ?

Nous dirons: dans la mesure où le sujet est l'effet du S^a^. S'il en est en effet ainsi, qu'est-ce que la vérité ? On le sait la question n'est pas soutenable. C'est pourtant d'elle que l'affaire procède. Si le sujet est effet du S^a^, c'est en vérité seulement qu'un dire le destine. Le dire premier qui contourne le refus primordial de l'être n'est pas latence, mais garde d'une remémoration sur le lieu du malaise comme tel. Le dire est garde en vue d'un retour à ce lieu. Tel est le seul sens du "S^a^ inconscient".

La condition passionnelle de l'acte que le transfert réalise s'avère donc liée avant tout à la constructivité des effets du S^a^. Que le S^a^ avant tout passage dans le réel, ne soit que la forgerie d'un rien qui fasse lieu de dire, implique que cette mise en acte de la garde de la mémoire advienne comme forgerie du vide: tel est le transfert. Il fait advenir selon les fictions de la passion, le lieu de vide et de coupure en quoi le sujet insiste. C'est pourquoi le transfert n'est pas répétition: il n'est pas le retour vain d'une trace de réel; il est d'abord exsistence au dire selon la loi du vide, en vue de l'à-venir, soit d'un dire à énoncer sur ce que le sujet aura été. Ce qu'est l'analyse comme pratique, c'est d'être un art de l'occasion (Kairos). C'est de l'occasion à ce que soit faite exsistence au dire du refus. Le refus de l'être qui est le sans-dire noué dans le peu de dire du savoir à peine dit, l'analyse donne occasion qu'il soit nommé à la

mesure de ce que le dire peut en porter. La mise en acte n'est d'abord que cette mise au dire de ce lieu de la Versagung première. C'est en ce sens que l'acte du dire répond au refoulement primordial. Il y répond en ceci qu'il met en acte dans la passion du vide le lieu de refus dont le refoulement primordial signifie l'intraduction pour le sujet. Que le sujet ne soit que l'exsistence à ce lieu de malaise du dire refusé, implique la loi du dire-nonpassionnel dans le transfert.

La pratique est donc ici irréductible, que la théorie ne peut combler, l'écrire, à peine mieux. L'analyse est cette pratique irréductible des voies du dire-non vers le dire refusé. Pourrons-nous dire dans ces conditions que l'analyse est la condition d'artifice du dire ? C'est une thèse problématique. Nous dirons ceci: l'analyse n'existe que d'être le moindre artifice tel qu'il fasse moins-un dans le dire du refus. Que le dire du refus puisse advenir dans les voies où le sujet se produit fictivement comme refusé, (transfert), voilà l'enjeu de ce moindre artifice. Oserons-nous dire qu' ici encore la remémoration comme garde de l'à-venir fait limite à l'errement nécessaire de l'artifice du transfert ? Le transfini de la production Sª butant simplement sur le vrai ? Par delà l'erreur l'acte manqué: le dire ne joue qu'à s'homologuer à la structure sur le mode où le sujet y est reçu. Bref! le dire-non rejoint l'être de refus sous la condition d'oubli que le Sª réalise. Tel serait pour nous le sens du s'homologuer qui ferait retour à la vraie "nature".

Que l'inconscient soit d'ordre éthique ne désignerait donc que ceci d'une garde en vue de l'à-venir, que le Sª réalise, sur le dire refusé dont le sujet s'origine comme rejeté.

Impossible de penser l'inconscient sans le transfert. Ce que le transfert met en acte, c'est ce lieu d'énigme en quoi réside le sujet. En quoi est-il nécessité que cette énigme soit le lieu de la colère ?

Le sens de l'Oedipe comme fonction d'interdit, n'est peut-être rien d'autre que de poser ce lieu d'un discours aussi bien infini qu'impossible: infini parce qu'impossible. Voué à rebattre toujours la même brèche, sans savoir ce qui étrangement nous y assigne.

Tel est bien le sens de colère du transfert, de ce qu'il soit la loi de l'assujettissement à ce lieu de faille. Que le transfert soit fermeture de l'inconscient trouverait son sens de ceci qu'à certains égards, l'assignation à la faille étant l'insurmontable, le point où de quelque façon cette assignation se réalise ne puisse que provoquer les signes d'un refus de venir à ce point -à la mesure de ce qu'on y soit parvenu.

2- LE SUJET SUPPOSÉ SAVOIR COMME SUJET DE L'INCONSCIENT.

A quoi répond formellement la question sur le sujet supposé savoir? D'où donc ce concept est-il nécessité ? La première donnée de ce concept correspond à un problème critique: d'où donc est-il possible de situer ce savoir latent supposé à l'inconscient. On voit que la question du sujet supposé savoir est directement dépendante de la conception de l'inconscient comme d'un déjà-là d'avant l'acte. Mais ce n'est pas là le plus spécifique, étant d'autres points où nous avons à l'oeuvrer.

Nous pouvons formellement partir de ces deux remarques: parler de SsS, c'est donc parler de savoir. C'est ce qui ne va pas de soi: il y va là de la nouveauté d'une thèse lacanienne. Que l'inconscient soit savoir et rien d'autre, procède de cette thèse que le langage est condition de l'inconscient.

Mais de plus et selon la même formalité, nous pouvons remarquer que parler de SsS, c'est aussi parler de sujet. C'est là encore une thèse lacanienne, que la doctrine freudienne ne puisse être portée à l'acte adéquatement que moyennant l'ouverture cartésienne du sujet. Nous procéderons de cette dernière question. En quoi l'inconscient de Freud suppose-t-il le sujet dans son ouverture cartésienne ? Ceci suppose que nous interrogions ce qui fait le noeud ici en cause. Qu'est-ce donc que le sujet ? Dans la doctrine analytique, le sujet, c'est l'être parlant. Que quelque chose comme un être se constitue comme rejeté (verworfen) des effets du Sª, qu'une Verworfenheit première soit la cause de l'être, voilà ce dont le sujet prend acte dans le dire, pour n'être rien d'autre que ce qui revient de ce rejet, au dire.

C'est précisément là la perspective qu'ouvre la décision cartésienne de l'ordre des raisons. En posant que le sujet estle lieu d'une exclusion qui ne veut ni ne peut rien savoir du monde, Descartes fait du parlêtre l'inaugural de son mouvement. C'est à partir de ce quelque chose de rejeté, et qui de son rejet fait méthode d'exclusion, ne voulant à son tour rien savoir si ce n'est du point de rejet que constitue le cogito, place vide d'un Je pense de pleine lumière, que Descartes procède pour fonder la Verwerfung du sujet de la science, qui n'est pas tant constituant de la science que plutôt, par ce que le sujet en est ainsi rejeté, place est faite à un mathématisme à entendre comme prééminence absolue du symbolique dans les effets de division du sujet. Cet ordre de raison qui n'est que la Verworfenheit instaurante du discours comme fait du maître (au double génitif), c'est précisément le premier effet de structure du symbolique sur l'être parlant. A partir de quoi celui-ci se constitue de n'exister plus qu'à ce réel de son rejet dans une telle chaîne, soit au réel. Le réel, c'est le rejeté de l'ordre des raisons, c'est la Verworfenheit même de la prééminence du symbolique.

C'est ce qui permet d'entrevoir la fonction prédominante du SsS sous la forme de l'Un de Dieu dans la philosophie cartésienne: elle est la résurgence de l'institution forclusive du sujet de la science. Inversement nous pouvons dire que la philosophie cartésienne est le coup frappé de la science pure en tant qu'elle tient à la Verworfenheit qui situe l'être comme divisé dans le symbolique. Nous pouvons dire que la philosophie nouvelle nous présente donc un effet de transfert à l'état pur, en tant que tout transfert consiste à procéder à partir de la Verworfenheit du sujet pour en situer un dire possible. -C'est à quoi supplée précisément le SsS, ici la fonction-Dieu, de Descartes à Berkeley aussi bien. Seul Kant saura y donner l'interprétation qui convient.

Nous venons de dire que l'émergence de la science dans le coup frappé par Descartes constitue un effet de transfert pur. Qu'est-ce donc que le transfert ? Il consiste en ceci que, si le sujet est rejeté par les effets du symbolique, alors, ce qui fait la cause de sa fixation à l'être ne peut venir que d'un effet de limite qui, de quelque façon, ne saurait procéder jamais que d'un artifice S^a: celui-là même qui frappait le coup de la Verworfenheit première. Le transfert désigne ce mouvement inversé de la position du sujet dans l'énamoration oubliante qui, faisant verser dans l'oubli de l'être la Verwerfung première, use de l'inversion de la division S^a comme anticipation sous la forme d'un Un, pour en assigner le sujet à un dire-non qui fasse arrêt (ananké stênai) à sa dérive dans le S^a. L'Un de Dieu, l'Au-moins-un de quelque chose qui fasse arrêt à la dérive du parlêtre: voilà la ressource du transfert. Le transfert n'est rien d'autre que la répétition inversée de la dérive première, qui assigne le parlêtre au dire, en lui assignant un certain ordre de transfinité qui à certains égards, le limite sans le borner sur d'autres points. D'où la science moderne qui n'est que l'effet transfinitisant de cette limitation, comme déploiement du mathématique eu égard aux limites que le dire -non assigne à l'être.

Ceci nous permet d'expliquer comment il se fait que, Lacan, introduisant la question du SsS, l'illustre de l'invention du nombre transfini par Cantor: c'est qu'en effet, le nombre transfini n'est rien d'autre que le déploiement transfinitisant du sujet lié à la Verworfenheit du discours de la science. Ce n'est pas en vain que la psychose de Cantor vient nous faire signe: elle nous signifie ceci que le déploiement non borné des effets du symbolique est directement lié à un effet de Verworfenheit tout aussi constituant du discours de la science que de la position du sujet, la question se posant en effet de savoir ce qui est de nature à pouvoir, à cette Verwerfung opérée grâce à Descartes, opposer quelque limite. C'est justement là la question du SsS. Le SsS n'est rien d'autre que cette limite idéale

que l'effet de Verworfenheit est susceptible de recevoir, moyennant le dire. Mais de ce fait, il ne faut pas s'étonner que, procédant de cette logique du sujet en tant qu'il en fait la limite au sens de Kant, le SsS en porte la marque. Et c'est en effet ce qui implique que le transfert opère selon les voie de l'énamoration, i.e. selon le mode d'un sujet tel qu'il soit de quelque façon lié à la question de cet être rejeté qui fait la cause de son désir dans l'objet (a). L' objet rejeté cause du transfert, c'est, au coeur de l'être, le lieu de rejet en quoi le sujet choît et où il se retrouve moyennant l'inversion de l'oubli, le SsS venant donner la raison idéale et doublement inversée qui suscite le sujet à s'engager sur les voies du dire-non moyennant la méconnaissance de l'oubli où il se précipite.

Que le SsS nous donne la raison du transfert (mais non sa cause qui est un objet rejeté), c'est bien ce qui se confirme de l'horizon cartésien, qui est celui de la science. Que l'horizon de la décision cartésienne soit celui d'un transfert pur, se lit à ceci que la garantie de la science, c'est Dieu, en tant que raison des mathèmes (et ceci chez Galilée aussi bien. Newton n'y contrevenant pas). C'est bien là l'énigme remarquable que nous propose A.Koyré. Quelle est donc la question d'A.Koyré ? C'est ceci : comment pouvons-nous expliquer que lascience naisse avec une si extraordinaire puissance d'éclosion, ceci dans un mouchoir de poche de temps ? Devons-nous penser que l'infrastructure du capitalisme naissant explique quelque chose ? A supposer qu'il en soit ainsi, il y a quelque chose d'essentiel que cette explication laisse résiduel, et qui constitue pour nous dans l'analyse, le fait crucial: à supposer que l'infrastructure soit déterminante, il resterait à expliquer pourquoi le "Forscher", dans l'implication subjective qu'il réalise, ne parvient à opérer son frayage dans le savoir qu'au prix d'en anticiper la donne dans le SsS que représente Dieu comme garantie du pur transfert que la production de mathèmes exige. Cet effet de transfert dont la science veut d'autant moins savoir qu'elle s'en origine, et y trouve sa ressource, voilà la figure pure de ce qu'il nous faut dégager pour y trouver la raison S^{a} d'où s'ordonne la possibilité même d'un nouveau passage dans le réel d'un discours, comme corrélative d'une réduction d'un nouveau réel à l'impossible, dans une forclusion nouvelle. Telle est l'opération du discours de la science: une nouvelle forclusion, passant dans le réel au prix d'un nouveau transfert, qui lui fasse limite autant que nécessaire.

L'opposition Koyré-Althusser, qui recoupe l'opposition de Spinoza avec Descartes, ne peut que résoudre de la même manière: ou bien avec Spinoza on pose que seules les raisons matérielles sont explicatives de leur effet de sujet (le sujet est l'effectuation d'une cause corporelle); et toute fic-

tion d'idéal est tenue pour vaine illusion à défalquer de cette causation réelle. Ou bien avec Descartes, on pose au contraire que l'effet de transfert comme expérience (Erfahrung) du sujet est essentiel à la constitution pratique de la pratique, et de la pratique analytique en particulier. Et l'on doit tenir avec Descartes que la position d'un sujet comme lieu d'exclusion, corrélative de la position à l'autre extrêmité de la chaîne des raisons, d'un SsS comme effet de limite arrêtant l'illimitation symbolique, -que cette position dis-je, est essentielle à la constitution d'une science de l'expérience du sujet. C'est là notre position. Et dans ces conditions, loin de tenir l'ordre symbolique pour second, voire réductible à l'illusion, nous tenons que, ordre d'une causation d'artifice propre au parlêtre, c'est lui qui est explicatif de l'événement d'un discours, celui du capitalisme à l'occasion, dont Descartes est le plus clair et distinct des symptômes. Auquel cas nous sommes introduits à la logique de l'idéalité, à la logique des effets de limite propre à la constitution du sujet dans le symbolique, et la question de cet effet d'idéalité qu'est le SsS (sive Deus) se pose pour nous dans toute son insistance: en quoi la position pure d'une raison de la raison est-elle condition subjective absolue de la mise en acte du sujet comme dire dans la production d'un discours nouveau ?

Telle est la véritable importance de la question du SsS.

C'est de là que la question de la place du SsS dans les effets de transfert se pose, avec celle du discours analytique dans sa pratique. En quoi le SsS implique-t-il transfert ? Mais d'où donc le SsS est-il appelé ? Qu'est-ce qu'un transfert ? Où sommes-nous amenés ici à poser l'inconscient? La science, où était-elle avant que Descartes, Newton, et d'autres, en accouchent ? Etait-elle le mathème inconscient ? Ne voit-on pas l'insensé de ces questions ? Mais alors est-il tenable de poser un inconscient dans le discours analytique ?

Reprenons ces questions, avec ce balayage préliminaire ainsi fait.

Nous voyons que la question du SsS comme sujet de l'inconscient se déplace une fois de plus en un problème du transfert. Ce déplacement semble être l'issue générale aux apories de l'inconscient.

Quoiqu'il en soit, il nous faut tenter de situer exactement ce que pourrait signifier le SsS comme sujet de l'inconscient.

Nous suivons cette première voie. Nous avons dit que le SsS est le sujet déjà-là du savoir inconscient. Mais en quel sens faut-il l'entendre ? Ceci ne peut être éclairé que si l'on distingue absolument deux types de déjà-là: l'un, d'anticipation de l'acte dans la hâte; et un autre, d'après-coup, position rétroactive d'une latence en un lieu d'absence préliminaire.

Or nous ne reconnaissons comme structure existentielle du sujet que le premier mode du déjà-là. Le SsS n'est pas d'après-coup: mais d'avant. Il est plus précisément le lieu où s'anticipe sous une forme inversée ce que le sujet saura de son acte. Est-ce dire alors que le savoir était déjà-là ? Bien sûr, non. Mais que le SsS soit l'Un de fiction où le sujet anticipe avant l'acte ce que la réalisation de l'acte opère, voilà ce qui ne fait aucun doute. Il y a bien en un sens un SsS déjà-là: il n'est rien de plus que le point d'idéal fictif permettant l'opération du sujet.

Mais par contre il nous semble que le second sens du déjà-là: position d'après-coup de quelque chose qui fictive comme ayant été là d'avant ce que l'acte produit, doit être refusé. La position du SsS n'est pas celle d'un avant de l'acte de ce qui fait résultat de l'acte. Il est l'anticipation effective d'une fiction permettant la précipitation du sujet. Ce qui est après coup, n'est pas SsS, mais effet de sujet. L'effet de faille qui survient après-coup, veut dire que le sujet n'est opéré que dans la suite de son acte, sous le double mode d'un Il ne savait pas (que telle serait la faille de l'acte) et d'un Je le savais déjà (où se révèle que, ce que le sujet avait à savoir, était déjà-là).

Or le second sems étant éliminé, la perspective d'une latence est par là même abandonnée, ne subsistant que de la nécessité de créationnisme fictif anticipant sur l'acte.

Qu'y avait-il donc d'avant ? Rien de plus que l'insistance de l'effet du réel du symbolique. Pourquoi la modalité temporale du sujet dans cet effet du réel du symbolique est-elle le mode du déjà-là de la surprise ? En ceci que le sujet est, dans le réel du symbolique, le mode du dire. Le mode du dire, de la reconnaissance en acte de la faille, là est l'opération du sujet en tant que nouveauté. Mais le mode du dire ne veut pas dire qu'auparavant était un savoir latent , mais que l'insistance du S^a comme garde de l'à-venir préservait le lieu d'une faille dont ce sujet pouvait advenir. Tel est le seul sens de l'inconscient. A ceci s'ajoutant la modalité propre de ce S^a dans son insistance, d'être versé dans l'oubli à raison du dire-non du père.

Ainsi, la question d'une latence de l'inconscient est-elle résolue. L'inconscient n'est pas un savoir déjà-là. Il ne fait que désigner le mode du dire propre à l'événement du sujet, en tant qu'il rejoint dans la faille l'insistance du réel du symbolique qui lui faisait garde, selon le mode d'éternisation propre au symbole.

La question du SsS se déplace en ceci que, à ce point, nous n'avons plus besoin de reconnaître un inconscient comme latence.

Est-ce cependant tout dire ? Le déplacement de la question du SsS en termes de raison du transfert résout-il toutes les difficultés ? S'il en était

ainsi nous aurions, dans le choix de deux hypothèses possibles quant à l'inconscient, tranché en faveur de l'une d'elle.

Deux hypothèses s'offrent en effet, très hétérogènes :

D'une part nous pouvons nous représenter l'inconscient comme réserve; donc comme latence. Cette position a une grande force. La force du discours analytique ne consiste-t-elle pas en effet en ceci qu'au sein de l'affolement du savoir de la science, elle découvre le lieu d'un savoir d'autant plus stable et incontournable qu'il est plus pauvre ? La vraie raison du discours analytique n'est-elle pas dans le retour vers ce peu de savoir en quoi consisterait le savoir inconscient: le sexuel, le désir, etc.. Or en adoptant la position qui est la nôtre, il semble que nous devions rejeter cette position d'une réserve dans le savoir. Mais ne perdons-nous pas de ce fait la force d'insistance du discours analytique ?

Une seconde hypothèse consiste à nous représenter le savoir comme invention transfinie. Ce savoir s'inventant, est l'effet d'un artifice Sª indéfiniment ouvert. Cette seconde hypothèse a l'avantage considérable de faire abstraction de l'idée de latence, puisque ce qui s'invente, ne l'est à partir de rien. Nous devrions donc de là désigner comme inconscient le lieu rétroactif de quelque chose d'auparavant, que cette perspective exclut. Mais elle nous fait verser dans la difficulté vue plus haut.

Avons-nous moyen de trancher entre ces deux hypothèses ? Ce qu'il nous semble, c'est qu'il est nécessaire de les ajointer l'une à l'autre.

Avançons donc ceci:

-Dès qu'il y a SsS, il y a transfert.

-Pour qu'il y ait SsS, il faut qu'il y ait une cause de cette supposition. Le SsS n'est que la raison du transfert, il n'en est pas la cause. La cause c'est le réel comme impossible.

-Mais d'où donc procède qu'il y ait une cause de la supposition ?

Ces questions nous obligent à tenter d'expliquer pourquoi il doit y avoir transfert pour un sujet ? En quoi la nécessité créationniste des effets du Sª implique-t-elle que le mode d'événement du sujet soit le transfert ?

C'est par cette voie que la question d'une réserve inconsciente peut prendre un sens, compatible avec la création de l'opération de Sª. Pour cela, il nous faut rappeler comment le sujet se situe dans les effets du Sª.

Si ceux-ci sont pour le parlêtre d'une dérive fondamentale qui le situe comme le rejeté d'une création transfinie d'effets d'illimitation de Sª, la question se pose de comment un sujet peut faire place de dire au sein

d'une telle dérive ? C'est autour de cette question que vient jouer la notion d'un principe d'arrêt du discours qui, en faisant plce au sujet, assigne le discours à un réel dans le particulier. Bref, le dire-non qui fait arrêt à la dérive du sujet, pose des limites au discours, mais ne lui pose point de bornes. Ainsi si tout discours se définit essentiellement par ses limites (au sens de Kant), c'est d'une manière absolument transfinie que, ainsi circonscrit, le déploiement de production de S^a peut s'opérer dans ces limites. Cette position de limite implique que le discours soit aliénation résultante d'une Bejahung disant-non à la forclusivité première. Tout discours est aliénation, selon deux sens au moins qu'on devra préciser.

Mais l'un des sens résultants de cette aliénation, c'est que le sujet trouve sa cause dans l'Autre. L'Autre est la première forme que prend l'aliénation en tant que résultant d'un dire-non. Corrélativement, le dire-non implique un versement dans l'oubli de la forclusivité première. Et ce versement dans l'oubli, est le mode inconscient du rapport du sujet à son aliénation dans le réel du symbolique.

Le nouement du sujet à sa causation dans l'Autre d'une part, avec ce versement dans l'oubli propre au dire-non, constitue précisément l'inconscient comme discours de l'Autre.

Mais par un sens nouveau de l'aliénation, la division du sujet dans le réel du symbolique a comme conséquence qu'elle ne lui revient que de l'Autre, sous la forme d'un réel qui, dans l'Autre, est supposé faire la cause de cette division. Bref la division du sujet est versée au compte de l'Autre par ce nouement, et ce nouement le fait résulter en une cause, dite réelle parce qu'impossible à contourner, laquelle cause est tenue pour être dans l'Autre.

Mais ce versement de la cause de la division dans l'Autre, qui résulte précisément de la Bejahung qui fait verser dans l'oubli le rejet premier a comme conséquence double: que ce rejet n'est accessible que par un effet de supposition de S^a dont cette cause est le réel inversé; -que d'autre part, la cause de la division n'est accessible dans le dire qu'au prix de la création de S^a dont le SsS donne la figure de Moins-un à partir de l'inversion anticipant dans l'Autre sur l'effectuation du sujet dans le dire.

Ainsi le SsS est-il le terme nodal de la facticité de la causation S^a en tant que liée à un premier oubli qui inaugure le sujet. D'où précisément que le SsS soit lié par une double inversion à la causation du transfert.

Dans une première inversion, le SsS anticipe l'effectuation de l'acte dans le Moins-un de fiction qu'il réalise au champ de l'Autre. C'est la

figure du savoir absolu comme fin de l'histoire. La fin de l'histoire signifie que l'effectuation de l'acte est anticipée comme achevée. Si cette forme de la supposition est l'absolu, ce n'est pas en tant que l'absolu serait le Tout, mais au contraire en ce qu'il est le plus vide des savoirs. Le savoir absolu, qui est le savoir vide où s'anticipe le chemin de l'expérience, est la figure d'unaire où l'expérience, dans ce qu'elle doit à la faille, est anticipée sous la forme la plus vide: celle d'un pur effet de Sª. Ce que l'absolu de ce savoir doit au Tout, n'est que la nécessité de constitution comme monde du mode imaginaire d'approche à quoi le sujet se trouve nécessairement dévoué.

Mais dans une seconde inversion, qui explique que ce soit comme Moins-un que le SsS anticipe dans l'inversion première, le SsS inverse la cause de la division. Si la cause de la division est le réel qui fait faille au coeur de l'Autre, le SsS inverse cette cause en le Sª qui l'unifie: qui la fait unaire sans être une. La raison de cete inversion tient à ce que le réel doit à la facticité du Sª, comme opérant l'être avant tout passage dans le réel. La cause comme réelle est à déduire du transfert comme le résidu du dire qui désuppose le SsS, lequel anticipe sur l'acte du dire en en indiquant la place dans la causation de Sª. Mais peut-être y a-t-il encore d'autres raisons à cette inversion seconde.

Dans ces conditions, pouvons-nous poser le lieu d'un inconscient comme réserve ? Ceci revient à demander en quoi le corps, et singulièrement le sexuel, sont intéressés dans la causation du sujet. Nous dirons qu'ils ne le sont qu'à ce seul titre: d'être le lieu où s'indique le réel, en tant qu'assignation du sujet à l'oubli. La nécessité d'oubli, qui assigne l'être parlant à un réel, dans le dire-non, fait fixation du sujet au corps, et au sexuel comme lieu de retranchement de ce corps, pour autant que le corporel devient le lieu de la jouissance amodiée que le dire-non fixe dans la limite.

Ainsi, si l'inconscient désigne la modalité de sujet en tant que versé dans l'oubli, il est concevable que l'insistance du Sª en vienne à se nouer à ce réel de l'assignation dans le dire-non, sous la forme non pas tant d'un savoir inconscient, que d'une relève au Sª de ce corps (et du sexuel). Par quoi il advient que le corps (et le sexuel) deviennent par excellence le lieu et le mode d'intraduction du sujet dans l'oubli.

Que ce mode d'oubli remémorant qui fait le Il ne savait pas du sujet soit de ce fait compatible avec l'illimitation fondamentale du Sª, est ainsi démontré, à quelques éléments près qu'on reprendra ailleurs.

3-"LÀ OÙ C'ÉTAIT, JE DOIS VENIR"

Que la position du savoir inconscient en termes de déjà-là se prête à toutes sortes d'antinomies, est suffisamment souligné. Ce n'est qu'une raison de plus de noter que la position de l'inconscient en termes de retour conditionne justement qu'on le dise fait éthique. Retournant donc la position qui était la nôtre, nous en venons à souligner que c'est la position de cette raison d'un retour qui en conditionne la structure éthique. Sous quelles raisons ?

C'est ce qu'indique cette formule-clé que: là où c'était, Je dois venir. L'inconscient estde l'ordre d'un Sollen qui se justifie d'un C'était. Mais comment un C'était de déjà-là peut-il conditionner le devoir ? Ceci ne peut se faire que si l'on remarque que l'être parlant est pris dans un double choix forcé, ou plutôt dans un effet d'aliénation tel qu'il résulte du premier de ces choix -qui n'en est donc pas un: ou bien la forclusion -ou bien le refoulement. Mais instauré le refoulement, soit ce d'où peut se dire cet ou bien-ou bien, c'est à un seoond choix tout aussi contraint que l'être se trouve soumis: ou bien le refoulement-oubien le dire. C'est de ce second choix que s'aperçoit que le dire ne peut être que la difficulté de venir à la place du refoulement comme Je.

Il faut donc bien saisir sur le fond de ceci, que l'acte du dire n'est tentative de répondre au refoulé que dans la mesure où le refoulé est déjà une réponse à l'alternative que la forclusion ne pose pas, -puisqu'elle n'existe que de n'avoir pas fait problème.

Mais comment dans ces conditions Je peut-il venir à la place d'un C'était, sinon parce qu'il était appelé par le C'était lui-même ? Autrement dit, l'acte n'est tentative de répondre au refoulé que pour autant que le refoulé comporte la place d'un tel appel. Mieux: disons que le refoulement n'est rien d'autre que cet appel. L'inconscient, est fait éthique. Nous verrons plus loin ce que signifie cette expression paradoxale d'un: fait éthique. Dire que l'incoscient est d'ordre éthique et non ontique, c'est dire au moins que le savoir inconscient est de nature éthique. Ici nous supposons déjà que nous savons que l'inconscient est savoir. D'où donc le savons-nous ? Pouvons-nous nous autoriser pour cela simplement de ce que le S^a étant inconscient, constitue dans sa multiplicité un savoir ? C'est là un argument d'école à tous sens du terme. Nous pouvons trouver mieux.

Ce que nous trouvons, ce sont deux formules que la pratique analytique nous enseigne comme cernant les modalités concrètes que le sujet prend dans la temporalité de l'acte. Ce qui était inconscient, dit le sujet après-coup, "je le savais déjà". Mais d'autre part, ajoute-t-il, du moins à suivre la trame de fiction qu'il file de l'oedipe, ce que c'était, "il ne le savait

pas". Un Il ne savait pas étrangement couplé à un Je le savais déjà qui lui fait contradiction, voilà le mode temporel du sujet dans le dire. Comment penser ces deux formules; en quoi éclairent-elles le savoir inconscient ?

Il ne savait pas. Mais ceci ne lui évite pas la faute, puisque celle ci ne s'accomplit que de ne pas savoir. C'est le paradoxe central de l'éthique: qu'un fait de pure faille qu'est la place du sujet comme défaut, résulte de quelque chose où il'n'était compté que malgré. Nous arguons avec Lacan de l'ambigu de cette formule: il ne savait pas, un peu plus il savait. N'était-ce pas donc qu'il savait déjà ? En quoi le savoir de ne pas passer au Gewissen, ne laisse-t-il pourtant pas le sujet tranquille ?

Ceci suppose que nous interrogions ce qu'est ce Ne pas savoir, sur le mode de la faille. Le savoir apparaît n'être pas su que pour antant que la faille s'est refermée dans la hâte, de ce qu'il était. Le sujet se clôt en un Je ne pense pas, dans une temporalité de hâte d'où résulte que, de son identification au Sª, il choît comme l'être en reste qui s'oublie de ce choix forcé du Sª qui le marque. Dans ce temps de la hâte, ce n'est pas que le sujet perde tout sens, mais que soit versé dans l'oubli du refoulement ce qu'il a failli être dans l'instant à quoi la hâte a paré. D'où résulte pour lui de n'être pas sans angoisse, à ce que revienne dans l'oubli la faille en reste qu'il a reçue de ce Sª où il se précipite.

Ce qu'est le savoir nous apparaît ici clair. C'est l'opération temporale d'une précipitation où le sujet s'oublie par choix forcé. Ce sujet choisit l'éthique, soit fait choix au sein des jouissances, de l'oubli comme versant primordial où reposer son être. L'éthique résulte de ce choix forcé, elle n'est à vrai dire rien d'autre que l'articulation du sujet comme choix forcé dans la hâte, sous les espèces de la décence et de la pudeur.

Mais de ce fait quant à l'être, le savoir est au moins raison de sa faille, quand bien même elle s'y oublie. De ceci résulte une structure particulière du savoir comme temporalité où se conjuguent deux aspects antinomiques de la temporalité du sujet. Ceci tenant à cette thèse centrale que le savoir est opération d'un manque. Si l'animal n'a nul savoir, ce n'est qu'il ne saurait pas la finalité: c'est que le savoir n'est d'aucune fin. Il est savoir d'un manque. Le symbole n'articule qu'une faille, qui est sujet. Ce qu'on appelle finalité est la tentative de réinsertion dans un faire-monde de l'opération de la jouissance dans la division que le Sª cause.

De ceci que l'identification au Sª où le sujet s'anticipe fait verser dans l'oubli la faille de l'être, résulte cet entretissage des deux modes de la temporalité du sujet. D'une part le savoir est éternisation de la chose comme abolie et relevée. Le Sª se constitue comme relève de la chose

en ceci que, dans le mode temporel de la hâte, de la chose, on ne veut rien savoir. Cette dimension de l'oubli, dans lequel la chose est versée, est constituante de l'implication du sujet dans le Sª comme abolition. Par là le Sª se constitue comme retour, pour autant que ce qui revient, efface la faille dans l'oubli que le Sª réalise de cette faille. Le sujet, de s'être précipité dans l'oubli de l'identification Sª, laisse que la faille soit relevée. Ce premier mode temporal du Sª comme abolition dans la hâte se double pourtant (et ne s'accomplit que) d'un second, qui lui est préliminaire et aussi bien qui y fait insistance: précisément la temporalité de la précipitation. Le temps de la hâte fait la ressource de l'éternisation en ceci qu'il conditionne que l'oubli de l'être soit opéré dans l'identification de Sª. Ainsi s'explique ce paradoxe que l'être parlant soit pris dans deux temporalités de prime abord antagoniques et pourtant conjuguées: celle d'une éternisation et celle d'un temps de précipitation.

Or ce double mode de la temporalité du sujet explique la structure de l'inconscient comme savoir déjà-là. Il ne savait pas: et pourtant le savoir était déjà-là. Ceci signifie que l'inconscient désigne un mode d'opération du sujet dans le dire. Si l'être parlant est effet du Sª autre chose est qu'on dise, à se faire sujet. Qu'on dise, cet acte implique la levée de l'oubli propre à la hâte identificatoire. Ainsi l'identification au Sª est elle-même opération du sujet: elle emporta avec elle que la faille soit oubliée. Tel est le mode existentiel du Il ne savait pas: l'ignorance portée sur la faille du sujet dans le refoulement. Or l'identification au Sª en tant qu'elle est porteuse de la faille, laisse être cette faille, mais sur le mode de l'oubli dans le Ne pas savoir. Le savoir en tant que déjà-là n'est donc oubli qu'en ceci qu'en lui la faille à quoi il supplée mais dont il est la cause, reste oubliée.

Pourquoi cet oubli est-il nécessaire au savoir ? Nous dirons: c'est le fait central de l'analyse que le rejet que le parlêtre reçoit du Sª soit oublié dans un dire-non dont l'identification de Sª donne le mode temporal. La négation est opération de temps. C'est le vrai sens qui la rend irréductible au positif par son redoublement dans la logique.

Mais de ce fait s'éclaire cet autre paradoxe constituant du refoulement: que ce qui se remémore, ce soit l'inconscient, soit ce qui est versé dans l'oubli. Pourquoi ce qui se remémore doit-il être versé dans l'oubli ? La réponse vient si on interroge d'où procède la structure existentielle de la remémoration dans le Sª. La remémoration est garde en vue de l'à-venir. On a suffisamment marqué ailleurs l'inadéquat de cette idée que la remémoration venait du passé, et qu'elle rappelerait un réel oublié. On a montré que

la remémoration n'existait que de l'àvenir. Ce qui se remémore fait garde au non encore advenu. Dans ces conditions, qu'est-ce qui peut se garder ?

Le sujet comme événement du dire est seul à être en garde de soi-même dans la mémoire. Ce que le S^a en tant qu'éternisation mémorialise, c'est l'à-venir du dire, en tant qu'un dire-non a par exception fait garde de cette place dans le réel du parlêtre. Or pour autant qu'un sujet n'advient que moyennant l'oubli que le dire-non provòque en temps de hâte, ce qui se garde est, dans l'entre-deux du parcours de l'oubli, le lieu où le sujet est à advenir dans cet oubli, comme retour du dire-non. Ce qui se remémore ne s'oublie pas, que sous la condition de n'êtrepas sans savoir qu'implique avec lui l'oubli de la hâte identificatoire.

Il apparaît ainsi que le seul sens de l'inconscient comme Il ne savait pas est un savoir, soit une insistance de S^a en vue de l'à-venir. C'est en ce sens que l'inconscient est un fait éthique. Il n'est que le mode du sujet dans le choix forcé de la jouissance. Ce mode du sujet implique dans sa structure une dimension d'oubli remémorant. L'inconscient n'est à proprement parler rien d'autre que la marque d'un dire-non du sujet, où celui-ci soit à advenir comme dire. C'est dans la mesure où cet à-venir prend la place de la séparation de la béance du parlêtre, que s'opère le premier choix inaugurant de l'inconscient comme fait éthique.

Toutefois en nous guidant sur la réflexion augustinienne de la double condition de l'âme dans l'éthique, il reste que cette place faite du sujet dans le C'était inconscient est insuffisante à y faire acte effectif. Reste en effet à dire quoi du: Je le savais déjà.

Je le savais déjà: mais dans ces conditions, quoi de changé ? La réponse est bien simple: qu'on le dise. Le dire fait la différence du savoir inconscient. En quoi le dire fait-il la différence de l'acte et en quoi dans ces conditions ya-t-il opération éthique à ce dire ?

D'une première avancée nous avons ceci. Il nous faut poser que le déjà-là reçoit lui-même une double détermination temporale. Si d'une part l'analyse de la temporalité nous a permis de reconnaître que l'entretissage de la hâte avec l'oubli provoque l'éternisation du S^a d'où il résulte comme déjà-là, soit comme insistant, il faut par ailleurs poser que le déjà indique aussi bien la dimension de la surprise dans le retour. Or les modes du sujet du revenir dans l'insistance du déjà-là, et de la surprise dans la réalisation du retour, sont absolument différents. Bref, ce n'est pas simplement que ce qu'on sait soit versé dans l'oubli, c'est qu'il y a surprise à ce qu'on revienne à ce savoir. Que signifie ce mode temporal de la surprise, qu'opère le sujet après-coup comme effet de non-sens de son identification?

La surprise est l'effectuation du sujet dans l'acte du dire. Mais

pourquoi cette surprise ? Tiendrait-elle par exemple à une levée de l'oubli? Ce n'est vrai qu'à certains égards, puisque cet effet de retour du savoir a comme conséquence d'en boucler d'autant mieux l'énigme qu'il devient évident. De sorte que l'effet de surprise du retour, loin d'être une levée de l'oubli serait bien plutôt le bouclage redoublé de celui-ci, mais sur un mode nouveau: où le pas-sans, de n'être pas sans savoir ce que l'être doit à l'oubli, se conjugue au non-sens qu'il entrevoit, d'être par l'effet de S^a qui lui revient dans l'instant de la faille. La surprise est le lieu de conjonction du non-sens de l'effet de S^a à la reconnaissance effaçante de l'être d'oubli du sujet.

Toutefois si ceci nous indique que la levée de l'oubli que la surprise réalise est de nature affine à l'instant de la hâte mais en quelque sorte inversé dans sa fonction, c'est laisser intacte la question d'en quoi le Déjà de la surprise touche au savoir déjà-là.

Précisément en ceci que de dire, le sujet se faille. Que dans l'instant du dire, vienne la reconnaissance sidérante dans le temps de l'éclair, de ce que la faille doit au S^a, tel est le sens de ce que le savoir revienne dans l'instant du dire. Dans cet instant le sujet s'opère sous le double mode d'un rejet incontournable qui se diffère dans l'oubli. Que le dire soit instant pur, qu'il ne perdure en aucun cas, le voue à ce mode d'événement de n'être que faille illuminant la condition d'oubli. L'ouverture de l'inconscient est, par structure, purement instantanée. C'est même elle qui donne sa définition à l'instant. L'instant, plutôt que de le définir grotesquement comme le point évanouissant d'une ligne de temps, n'est-il pas clair qu'il doit être rapporté à une temporalité du sujet où le dire n'advient que comme faille fracturant l'oubli ? Toujours à recommencer. Et toujours perdu.

Il nous faut à partir de là examiner ce que peuvent signifier ces thèses:

-Que l'acte est tentative de répondre au refoulé.

-Qu'il y aurait un acte adéquat à l'inconscient.

-D'où alors serait nécessité un tel acte ?

-Que signifierait en l'occurence de s'homologuer à la "nature" (des choses).

En avançant que l'acte est tentative de répondre au refoulé, nous avançons beaucoup. Nous avançons en particulier que quelque chose de tel qu'un acte existe. Mais nous supposons encore plus. Nous supposons que dans le refoulé il y a un appel à ce que cette réponse ait lieu. Là n'est toutefois pas la dernière de nos régressions. Nous devons en effet noter d'une

part que l'acte ne répond au refoulé que dans la mesure où celui-ci est déjà une réponse.

Mais le plus singulier réside en ceci: que c'est dans la mesure où un tel acte a effectivement déjà été opéré, assavoir l'acte analytique, que la question peut même être formulée. Il se trouve en effet que l'acte qui répond à l'inconscient n'est pas sans cette singularité, que la cause à quoi il répond, est de sa nomination. Non certes qu'il l'invente (ce serait trop dire); mais il est certain que la nomination de l'inconscient change quelque chose de déterminant au statut de l'inconscient. Nous dirons avec Lacan qu'il en fait la position. Le mode singulier de l'acte qui, sans inventer sa cause n'en est pas moins tel que, de la nommer, il en change absolument le statut, et lui donne une tout autre portée que de découverte, -ce mode pourrait bien s'appeler une position.

L'analyse pose l'inconscient comme la cause de l'acte. Ce faisant, elle le change d'emblée par le simple fait de cette nomination. Mais quel est donc le mode premier de ce changement ? A supposer que nous puissions nous représenter l'inconscient comme un objet, à tout le moins pourrons-nous dire que cette position ne change pas cet objet. Bref s'il doit y avoir dans l'inconscient quelque réel, sa nomination le laisse même. Mais c'est justement là le problème: si l'inconscient est non pas le réel, mais le mode de sujet dans le dire premier quant au réel, n'est-il pas clair que cette position affecte radicalement son objet par le simple fait de sa nomination. D'où la disparition dans la clinique psychiatrique du type clinique de la grande hystérie "à la Charcot".

Qu'est-ce qui, de l'inconscient, est et n'est pas affecté par cette position; de quoi l'acte analytique fait-il sa cause ? Si ce n'est pas du fait qu'on dise, qui reste inchangé bien que passant à l'acte, c'est donc le mode du dire. Ce qui advient de nouveau avec le discours analytique, c'est que le dire comme tel en tant qu'opération du sujet advient à l'acte. Ce qui se change est vérité. Avec le discours analytique, est opéré l'acte qui nomme la vérité comme cause. La vérité advient pour autant que le dire passe à l'acte, et change de mode de ce fait.

En quoi la vérité comme cause fait-elle appel à l'acte ? Pour autant que l'acte l'ait nommée. Ici encore se retrouve cette structure singulière, qui ne répond à la cause que de la susciter par sa nomination: c'est là la ressource du transfert. Le transfert ne s'adresse à Un analyste éventuel que pour autant qu'en s'opérant à cette place, un sujet nomme la cause d'où le transfert peut exister. Ce n'est pas seulement qu'une analyse soit le traitement qu'on attend d'un analyste, c'est qu'un analyste s'opère comme le lieu d'où une telle conjecture ait un sens: celui que représente premièrement

le SsS.

Nous pouvons dire que si le transfert n'existe que d'un SsS, la nomination qui cause le transfert ne peut opérer que dans la mesure où, à partir d'une position du sujet, celle d'un analyste éventuel, elle fait la place possible d'un tel effet de supposition. Le désir de l'analyste est la raison du SsS.

La question qui se pose d'un acte appelé par l'inconscient doit être déplacée, dans la mesure où c'est plutôt, et selon une logique propre à la causation du S^a, l'effet qui nomme sa cause, pour autant que l'appel vient bien plutôt de l'acte qui, cet inconscient, en le nommant, le situe dans un transfert éventuel. Ce qui fait la difficulté propre d'éclairer la ressource de l'acte analytique, vient précisément de l'ambigu qui règne sur une telle torsion, pour autant que de là, le désir de l'analyste comme raison de l'acte devient un X insituable si ce n'est dans les effets qu'il opère. Or, éclairer ce désir = X, semble pourtant bien être l'enjeu d'une analyse, si celle-ci est d'abord interrogation sur le désir et ses voies. Cette difficulté propre de l'acte a comme conséquence que, d'un premier abord, nous devons conclure que tout acte analytique comporte comme sa possibilité inconditionnelle et absolument propre le risque d'une imposture. Nous ne voulons pas dire par là -ni que l'analyste ait à se rendre quitte de cette imposture, -ni que l'acte analytique en soit une, mais plus gravement, que la torsion propre à cet acte en tant qu'il implique la vérité comme cause laisse pourtant dans l'indécidé ce qui fait cette cause en tant qu'elle tient à une nomination de l'inconscient (sa "position"). Il conviendrait de formuler des concepts tels qu'ils éclairent ce risque absolu dont on aimerait savoir comment trancher, -s'il est tranchable. Mais peut-être un déplacement des questions conviendrait-il mieux, qui éviterait une telle aporie. Car l'analyse non seulement se fera mais existe, en sorte que c'est de ce qui est effectivement que nous devons partir.

4- L'ANALYSTE FAIT PARTIE DU CONCEPT DE L'INCONSCIENT.

Que l'inconscient fasse partie du concept de l'analyse, c'est une proposition qui n'étonnerait personne. Concept nécessaire requis par une pratique. Mais ce qui est curieux, c'est qu'il frappe encore moins de dire que l'analyste fasse partie du concept de l'inconscient. Cette formule est en effet absolument singulière. Ne vient-elle pas à signifier à sa limite qu'il n'y aurait d'inconscient que dans une analyse ? Comment se fait-il que l'on ne ressente pas, à l'énoncer le malaise d'une telle -imposture?

Or nous disons que cette im-posture inaugurale fait la torsion fondatrice de l'acte analytique.

En quoi ? Nous avons montré plus haut que les concepts d'invention, de découverte, ne mordent pas sur la réalité de l'inconscient. Que l'inconscient, dans sa cause, doit être défini selon une causalité absolument originale où c'est la nomination même qui lui donne existence qui le porte à l'acte. C'est ce que nous avons appelé sa " position".

Ceci a une première conséquence. C'est que nous ne pouvons vraiment dire que l'acte analytique réponde à l'inconscient, puisqu'encore est-il qu'il le nomme, en sorte que c'est de l'appel de cet acte que ce lieu d'insistance prend effet dans le transfert. Il est donc inadéquat de formuler que l'analyse serait déductible (selon une causalité pratique), de la nature de l'inconscient. Puisqu'inversement, c'est elle qui déduit sa cause dans sa nomination.

Question: pourquoi dans ces conditions l'analyse -si elle existe; mais peut-être n'existe-t-il que des analystes (I)- en vient-elle à nommer cette cause dont elle s'assujettit ? On va y revenir.

Ceci n'est en effet que préliminaire à cette affirmation: que l'analyste fasse partie du concept de l'inconscient, cela est à déduire de ce que son acte soit position de l'inconscient. Cette saisie de l'analyste par l'inconscient, résulte de l'acte de sa position. Il faut donc ici entendre le faire-partie en un sens absolu que lalangue oublie: littéralement l'analyste est "recouvert" par l'inconscient. C'est dans l'inconscient que l'être de l'analyste trouve abri. L'être sans abri d'un parlêtre trouve dans la nomination de l'inconscient, l'abri qui lui est adéquat.

Que l'être de l'amlyste soit abrité par l'inconscient, qu'est-ce que ceci veut dire ? Comment la nomination fait-elle abri à l'être ?

Ceci suppose que nous interrogions ce que c'est que cette nécessité de nomination. L'analyste nomme ce d'où son acte est causé. Cette cause, c'est l'inconscient. L'inconscient, c'est le discours de l'Autre. Que l'inconscient soit le discours de l'Autre veut dire avant toute chose que l'opération du sujet comme désirant se noue à la marque du désir de l'Autre. Entre les deux, la faille de l'inconscient. Il faudrait déduire en quoi l'inconscient est de nécessité appelé, dans la causation du désirant, à recouvrir le désir de l'Autre. D'où: que ce qui se dit comme se sachant déjà, prenne le désir de l'Autre pour le mode oblique de son dire: ce n'est pas que le désir de l'Autre soit ni la cause ni l'objet du désirant, c'est qu'il lui donne la marque d'où peut se dire son assujettissement.

(I) Pour le formuler comme J.D.Nasio. Ou encore on dira qu'il existe du psychanalyste.

Là est le terme nodal. Dans le désir, le sujet est assujetti. Il est, par le privilège de la structure et de la nomination première, assujetti au désir de l'Autre. C'est de cet assujettissement dont il ne veut rien savoir, à la mesure de ce qu'un tel faire-sujet n'est opérant qu'à partir d'un terme de refus premier. Que l'être du sujet se constitue dans un refus primordial, le voue à ne pouvoir dire que ce refus, et dans le refus: parcours de la résistance.

Or la nomination de l'inconscient est le dire de cet assujettissement. Ce que l'acte de l'analyste nomme, c'est le désir de l'Autre comme mode de l'assujettissement à la cause inconsciente. Ainsi, ce où l'être de l'analyste trouve abri, c'est dans la nomination de la cause du désirant.

-En quoi cette nomination fait-elle abri ? Comment se fait-il que, si l'être du sujet ne peut être atteint que dans un refus, où s'implique que l'inconscient reste comme voile jeté sur cette causation, -comment se fait-il qu'un sujet dans son particulier, l'analyste, puisse en venir à trouver abri de cela même qui fait la cause du refus ? Qu'est-ce que trouver abri ?

Nous partirons d'un biais. Que l'analyste s'autorise à nommer sa cause dans l'inconscient, soit à nommer ce dont l'existence ne serait hors de cette nomination, pas même un problème, -on a souligné là l'imposture propre à l'acte. On voit que nous déplaçons ici délibérément le sens du mot d'imposture: cette torsion est bien notre fait. . Que l'acte de l'analyste, à la différence de celui du politique, puisse comporter imposture (l'acte du politique est en effet essentiellement imposture, en sorte que la question ne se pose pas à lui d'être déjà tranchée), -ceci est bien aperçu à l'ordinaire, mais avec cette conséquence que les analystes croient devoir, cette imposture, la rejeter sur l'autre. -Mais si la position du discours analytique comportait comme son risque inconditionnel et absolument propre que l'imposture y soit impliquée, quand pourtant il doit y faire objection ? D'où notre déplacement d'accent, qui est bien un problème du discours: que l'analyste s'autorise de donner existence à la cause inconsciente qui appelle son acte, est la torsion irréductible par quoi l'acte analytique se fait porteur de ce risque. Ce risque, il s'en fait le lieu d'accueil. C'est en ce sens qu'ici, c'est le discours analytique qui abrite quelque chose, qu'il faudrait éclairer.

Or ce risque absolument propre, c'est à quoi répond dans le discours de l'analyste d'une part la position du désir de l'analyste, la place de l'analyste en tant qu'elle répond au transfert, d'autre part. Que l'analyste en effet, se risque à dire que la raison du transfert est le désir de l'analyste, que là soit la ressource par quoi s'opère sur la cause inconsciente une autre torsion, le désir de l'analyste prenant la place du désir de l'Autre à quoi il fait forceps, voilà la trace de ce risque premier.

Qu'est-ce qui autorise l'analyste à une telle torsion ? Ne sent-on pas le malaise d'un tel acte ? D'où donc l'analyste est-il porté à opérer une telle torsion de la cause du désir ?

L'analyste est assigné à l'inconscient. Cette assignation fait la raison de son acte. Qu'est-ce qui lui en fait l'assignation ?

Interrogeons la ressource de la torsion par laquelle le désir de l'analyste est raison du transfert. Une telle imposture, comment est-elle tenable ? Elle ne l'est précisément pas, et c'est là le ressort de l'acte. Ce qui autorise l'analyste comme sujet à se risquer dans cet acte, c'est précisément l'épreuve à faire de cet incontournable(I). Ce que l'analyste sait, et ce qu'il met à l'épreuve, c'est que, ce qui se donne dans le transfert, à entendre, ce n'est le désir de l'analyste, mais le désir de l'Autre. Ce déplacement du dire, essentiel, par quoi l'analyste est tout autant rejeté du transfert qu'il retrouve assise comme sujet hors de la Verworfenheit de faire l'épreuve de ce déchet, est ce qui clive le désir de l'Autre comme assujettissement réel de l'analysant, du désir de l'analyste en tant que celui-ci de ce fait s'y retrouve pris au subjectif: l'analyste se retrouve comme subjectif de son désir d'en être clivé comme objectif par le dire du désir de l'Autre.

Cette solution toutefois, supposé qu'à certains égards elle arrange bien les affaires du parlêtre, est-elle exacte ? Elle laisse un important résidu que la solution fait oublier. Ceci: qu'encore reste-t-il à expliquer pourquoi l'analyste en est venu à faire acte, avant ce clivage, dont nous aurons à interroger la raison, de venir à cette place de faire du désir de l'analyste le moyen d'appel de la cause inconsciente ? Que le désir de l'analyste soit à certains égards mis en échec par le réel que le désir de l'Autre constitue de s'en séparer comme disjonction des désirs, n'explique pas ni ce qui porte un sujet à s'en faire le lieu, ni en quoi ce désir de l'analyste constitue la seule voie productive de ce désir de l'Autre, en tant que son dire tient absolument à l'appel que celui-ci réalise d'en nommer la place.

En sorte que, ce détour fait, ressurgit d'autant mieux la question, de ce qui porte l'analyste à cette place, de nommer dans le désir de l'analyste la raison du transfert ?

Ne serait-ce pas que l'analyste lui-même soit l'objet d'une Verworfenheit qui en soit la ressource de structure ? Mais si nous avons pu dire que ce statut de rejet de l'être est causal du parlêtre, il y manque le spécifique. En sorte que nous devons interroger: en quoi la position que l'analyste réalise dans la Verworfenheit du parlêtre implique-t-elle que pour lui il y soit suppléé par ce mode propre du prendre-place du désir de l'analyste

(I) Je reprends sous le mode que je crois devoir lui donner une thèse de J.D.Nasio sur la "vacillation"de l'analyste quant à sa position. Il n'est pas certain toutefois qu'il souscrirait à l'accent que je lui donne.

en tant que, nommant l'inconscient, il en est à certains égards la raison ?

HYPOTHÈSES.

I- L'analyste est assigné à l'inconscient. Son privilège consiste en ceci que par une torsion singulière liée aux origines, il n'est pas sans savoir qu'il y a de l'inconscient, et que celui-ci est lié à sa position dans le dire. Ceci pour autant que la nomination fait, à la place du "retour du refoulé" qu'elle pose, venir le dire.

L'analyste trouve abri de l'inconscient en ceci que l'effet de discordance qu'il a reçu par l'effet des origines est différé par sa position de l'inconscient, en sorte qu'il peut trouver abri de cela même dont il peut reconnaître être le rejeté.

2- Pour autant que l'inconscient est par une torsion de structure, discours de l'Autre, l'analyste est assigné au désir de l'Autre. L'analyste n'est pas sans savoir que le sujet est assujetti au désir de l'Autre.

3- Dans ce désir de l'Autre, l'analyste se situe comme rejeté. Tel est le sens de son parcours analysant: d'avoir éprouvé moyennant le dire posant que, comme être, il est être de rejet, sans place, hors lieu, et que dans ce désir de l'Autre, son être n'est pas compté, sinon comme foyer des refus (Versagungen) dont il est devenu la mémoire en acte.

4- L'analyste ne peut donc laisser oublier le désir de l'Autre, pour autant que le désir de l'Autre ne/se laisse pas oublier comme inconscient. Il lui faut faire l'épreuve d'une absence d'oubli.

5- L'absence d'oubli dont il fait l'épreuve, l'analyste la diffère par la position de l'inconscient.

6- Qu'est-ce donc qui l'amène à s'autoriser à poser l'inconscient dans une nomination ? D'abord ceci qu'ayant fait l'épreuve de son être de rejet dans le désir de l'Autre, il peut poser à l'analysant ce dire: que lui même est assujetti au désir de l'Autre.

7- En quoi consiste, si elle existe, l'imposture de l'analyste à se faire cause d'un transfert.

Premièrement en ceci qu'il s'autorise d'un rapport d'exception au désir de l'Autre en ceci qu'il affirme n'être pas sans savoir. Or tout rapport exceptionnel proroge tout autant une imposture qu'il en est la conséquence. C'est pour autant que dans la chaîne des raisons d'où le sujet résulte il y a eu une torsion telle qu'elle ait fait imposture, que l'analyste comme sujet s'est trouvé pris dans un rapport exceptionnel au désir de l'Autre.

8- Ainsi à certains égards l'analyste proroge l'imposture de la Verworfenheit dont il est le rejeté dans celle qui consiste à se faire cause

d'un transfert: comment le désirant que l'analyste est pourrait-il d'aucune façon être le désir de l'Autre comme assujettissement au transfert ?

9- Si l'analyste est conséquent avec sa position, qui consiste à dénoncer les effets du rejet constituant du parlêtre, pourquoi accepte-il cette prise de place ? Parce qu'il sait que le désir de l'Autre exige nomination en acte, dans un transfert. Il n'accepte cette position qu'à ce titre, d'en venir à nommer pour l'analysant le désir de l'Autre dont il prend la place, comme désirant.

L'imposture si elle existait, consisterait en cette torsion de faire que le désir de l'analyste soit le désir de l'Autre.

IO- Qu'en résulte-t-il quant à la position de l'analyste ? Sa position d'abjet. L'abjection que l'analyste reçoit des effets du transfert ("contre-transfert"), procède avant toute cause du malaise que comme sujet, il éprouve de l'imposture propre au fait de prendre la place du désir de l'Autre.

II- Secondement, cette abjection provient de ce que le transfert le situe effectivement à cette place de lieu des rejets et de leur cause, pour autant qu'il a pris cette place, (celle du désir de l'Autre).

I2- Mais cette abjection d'être le lieu des rejets et de leur cause, en ceci même qu'elle **lui** fait endurer l'abject comme tel, le ramène à son propre rejet. Ainsi d'**une** part, l'endurance de cette abjection le ramène à la remémoration de ce que l'oubli aurait pu saisir de son statut de rejeté du désir de l'Autre.

I3- Mais la conséquance est ailleurs. Elle est en ceci que l'épreuve **faite** de cette abjection qui le ramène à son propre assujettissement au désir de l'Autre, le divise par là même de l'imposture qui dans le désir de l'analyste, lui ferait prendre la place du désir de l'Autre. En le divisant de cette imposture, ce rappel à son assujettissement l'exclut de quelque façon du rapport exceptionnel au désir de l'Autre qui l'amenait à s'autoriser à nommer l'inconscient, pour autant qu'il se faisait raison de l'assujettissement de l'analysant au nom de l'épreuve de son propre assujettissement, -cette ambiguité semble tranchée par cet effet d'abjection qu'il reçoit précisément par cette prise de place de raison du transfert.

I4- Par là, et moyennant cette division qui le ramène à son assujettissement, il est confirmé à l'analyste qu'il n'est plus dans l'imposture. Là vient l'effet de l'interprétation. En tant que, dans l'interprétation, l'analyste croit savoir ce qu'il dit, il proroge l'imposture en ceci qu'il s'imagine être à la place du désir de l'Autre sous cette raison au moins qu'il pourrait, à l'analysant, dire être la raison de son assujettissement au désir de l'Autre, -soit au désir de l'analyste.

Et chose étrange, c'est précisément dans la mesure où l'analysant se refuse pour quelque raison à reconnaître son assujettissement, que l'analyste est confirmé dans son imposture. Il se croit en effet autorisé à se réclamer de son rapport exceptionnel à savoir la vérité d'un tel refus.

C'est dans la mesure où au contraire l'interprétation est entendue, que l'analyste est clivé de cette imposture, pour autant que le désir de l'-Autre se révèle être ailleurs qu'au lieu d'où l'analyste se fait raison du transfert. Par quoi l'analyste est exclu de cette identité, renvoyé à son propre assujettissement.

C'est alors que lui revient en effet de retour de son interprétation que celle-ci était la forme de son assujettissement au désir de l'Autre, pour autant que la certitude de son rapport exceptionnel à ce désir de l'Autre n'est que la forme du n'être pas sans savoir de cet assujettissement.

Mais son assujettissement n'est rien d'autre que l'abjection qu'il reçoit de l'imposture de cette prétention à l'exception. En sorte que, ce qui lui vient après-coup, c'est que l'interprétation qu'il croyait savoir au titre de cette imposture, s'originait de fait non pas de ce rapport d'exception, mais bien plutôt de l'abjection insue de lui-même qu'il endurait à prendre cette place de raison du transfert.

I5- Après-coup il se révèle à l'analyste et par une abjection redoublée, que la croyance que l'interprétation procédait de son rapport exceptionnel au désir de l'Autre ne procédait en fait que de l'abjection inassumable de cette imposture reçue des effets du transfert. L'abjection de l'analyste se redouble donc: -abjection reçue de l'imposture qui l'arrime à recevoir les effets du transfert; -abjection après-coup de reconnaître que l'interprétation en tant que procédant d'une croyance supposée à ce rapport exceptionnel procédait de fait de cette abjection qui le ramenait déjà à son propre assujettissement au désir de l'Autre. En sorte que c'est à un double titre que l'analyste est rappelé à son assujettissement au désir de l'Autre, dans l'abjection qu'il reçoit de l'imposture à laquelle il est condamné, par sa Verworfenheit originelle.

I6- Qu'est-ce donc qui somme toute, relève l'analyste de son imposture ? L'abjection qu'il en reçoit sans doute.

I7- Ainsi l'analyste est-il à l'endroit du transfert et du désir de l'Autre pris dans une étrange aliénation:

Que l'analysant se refuse à reconnaître son assujettissement au désir de l'Autre: l'analyste en est confirmé dans son imposture, pour autant qu'il peut proroger la certitude de son lien d'exception à identifier le désir de l'analyste au désir de l'Autre.

Que l'analysant au contraire reconnaisse cet assujettissement, l'analyste se trouve relevé de son imposture pour autant qu'il peut recevoir l'ef-

fet de clivage qui résulte de ce qu'il soit rejeté de cette certitude, -et par là ramené à son propre statut d'être rejeté dans le désir de l'Autre.

I8- Que <u>veut</u> donc l'analyste ? L'analyste veut que soit maintenu le rapport exceptionnel qui, en l'assurant de son assujettissement au désir de l'Autre, l'autorise dans le désir de l'analyste à se faire raison du transfert. -Là réside son imposture. De là résulte l'abjection qu'il en reçoit.

Que reçoit donc l'analyste comme conséquence de ce vouloir ? -L'effet redoublé d'une abjection qui, en le retranchant de la certitude de son lien d'exception au désir de l'Autre, -l'y ramène effectivement comme abjection du désir de l'Autre, soit là même où il croyait que son vouloir le menait, à ceci près que ce retour en tant qu'il se fait dans l'abjection de la surprise, le retranche de la certitude de son exception.

I9- En sorte que l'analyste est bien conséquent avec le désir de l'Autre, en tant qu'il s'homologue à sa loi, par ceci même que, prétendant y parvenir, il y parvient contre sa propre volonté.

Note: une question au moins n'est pas résolue par ces hypothèses. C'est de savoir ce qui rend l'analyste capable de <u>recevoir</u> l'effet d'abjection de sa position. D'où donc celà lui est-il rendu possible, c'est ce qu'on ne déduit pas encore.

II- LE TRANSFERT.

"Utrumque conjungens, nosque subjungens"
Augustin, De Trinitate.

I- LE TRANSFERT COMME TROMPERIE.

A l'orée de cette avancée sur le transfert, il nous faut faire un choix de méthode.

Une chose est claire: que le transfert n'est pas répétition est assez acquis par nos autres travaux pour ne pas avoir à nous y attarder. Il nous suffit donc quant à ce Projet, de cadrer rapidement notre champ sur ce point.

Une solution rapide du problème du transfert et de sa délinéation d'avec l'amour nous est donnée par Lacan à propos de l'acting-out. On se pose en effet classiquement la question: le transfert, est-ce l'amour, ou bien l'enjeu de l'andyse implique-t-il qu'on le dise autre. Nous dirons: la ressource du transfert éclaire les ressorts de l'amour. Mais le transfert est la ressource pure de l'amour, hors de ses conditions de signe. Nous avons montré ailleurs à quel point le transfert com me pur formalisme de l'amour se distingue dans sa causation de l'amour même: puisque celui-ci ne se justifie que des signes que précisément le transfert ne reçoit pas. Et c'est précisémnt d'une telle absence des signes de l'amour que le transfert peut trouver la raison de sa mise en acte. Que l'amour apparaisse, et le transfert est brisé dans son mouvement de fiction.

Toutefois, en quoi le transfert fait-il la ressource de l'amour ? Simplement par ceci que, hors de l'analyse ou en celle-ci, le transfert démontre la nécessité d'une Autre causation selon le mode inversé des chemins de la passion (ce qu'on appelle sa tromperie). Que le transfert donne la ressource de la tromperie de l'amour comme nécessaire à l'aveu du désirant, est le fonds par lequel la "bêtise" du sujet trouve son unité. Bêtise qui n'est que le parcours insu d'une ironie à venir.

Devons-nous conclure dans ces conditions que le transfert soit fermeture de l'inconscient ? A certains égards, il nous faut le maintenir. On montrera plus loin que la dimension passionnelle impliquée par le transfert produit une antinomie au dire de l'analysant.

Si toutefois telle était la seule solution à donner au fait du transfert, elle serait aussi simple en théorie qu'encombrante en pratique: comment s'arranger d'un tel encombrement, une fois la chose apparue ? Une

seule issue: celle où Freud s'avoue comiquement forcé: fermer boutique. Mais la chose n'est pas si simple, puisque cette fermeture entre en antinomie avec ce que nous devons avancer: c'est que le transfert, pour autant qu'il est mise en acte de l'inconscient, donne aussi bien l'occasion favorable (le kairos), propre à l'interpréter qui tranche du dire. En sorte que sans transfert au moins, pas d'inconscient dans le dire -pas de dire possible.

Ainsi le parcours du transfert apparaît être la condition absolue de l'opération analytique. Il conditionne le moment d'événement du dire.

Bref, l'Autre causation que le transfert manifeste en le mettant en acte est l'occasion de nommer le désir de l'Autre, -mais de ce fait de démontrer dans le désir de l'Autre la cause de la passion du transfert. Comment l'Autre causation de cette passion fraye-t-elle la place du désirant, en tant qu'il est l'enjeu de l'acte analytique ? C'est bien là que l'antinomie trouve son expression la plus vive.

Mais encore comment le transfert est-il nécessité à la production de la cause inconsciente, selon la loi de l'Autre ? Ce n'est donc pas simplement que le transfert nous donnerait l'indice de cette cause, c'est surtout qu'il est la loi nécessaire de son opération, celle par laquelle il est possible d'exclure l'hypothèse que l'inconscient serait latence offerte à une éventuelle actualisation de ses contenus.

A certains égards, une telle position, que nous devons tenir pour principielle sur la question du transfert, annule le premier terme de l'antinomie, et nous amènera à examiner sa justesse. Dans quelle mesure autrement dit l'opération de la causation signifiante exige-t-elle une dimension de tromperie qui n'est pourtant qu'effectuation du sujet ?

La mise en place de cette antinomie du transfert dans la pratique analytique nous permet de désigner d'autant plus clairement la différence spécifique de la causation du transfert en tant que mise en jeu dans "l'artifice" de l'acte analytique. Si en effet la raison du transfert dans l'analyse ne tient pas aux signes de l'amour selon la loi du désirant, (énamoration primaire du transfert), comment pouvons-nous désigner la cause de ce transfert ? Nous aurons sous peu à lui donner d'autres régressions causales. Mais qu'il suffise de dire ici que le transfert n'existe que du pari que l'acte analytique ouvre. Le transfert tient à une chance d'acte. Si l'on va trouver un analyste, ce n'est certes pas pour le plaisir de repéter: mais parce qu'on en attend du nouveau. La chance d'acte passible d'être opérée dans l'acte analytique est la ressource d'une analyse, -et c'est aussi ce d'où le transfert s'ordonne. Il n'advient que pour autant que l'analyste est tenu (évitons de dire "supposé") pour être le lieu possible d'une ressource d'acte. A quel titre l'est-il ? C'est ici que commence la difficulté.

D'une part une ouverture facile de cette question nous est donnée par la position de l'Autre causation que l'analyste représente. Comme toutefois nul n'est assez fou pour penser que l'analyste soit l'Autre, comme au contraire c'est de ce qu'il ne le soit pas ($S(\barA)$) que la chance d'acte est attendue de lui, il reste que cette Autre causation doit être sérieusement relativée, et que la position de l'analyste doit en être absolument distinguée. Comment ? -C'est un des problèmes qu'il nous faudra poser, et dont le terme du désir de l'analyste est destiné à indiquer le lieu.

Aussi ne saurions-nous, pas plus que l'analysant, méconnaître que c'est à un autre titre que celui de l'Autre causation que l'analyste est intéressé dans l'acte. C'est à dire que nous posons que c'est bien dans la mesure où, fût-ce sous les voiles de la méconnaissance, l'analysant n'est pas sans savoir que l'analyste n'est pas l'Autre, que le transfert peut situer à partir de lui la ressource d'acte qu'il constitue.

Or une telle affirmation, supposé qu'elle soit juste, risque de nous mener à une impasse que nous rejetons d'emblée: et qui serait de tenir l'analyste pour un garant d'une réalité quelconque. Cette perspective, qui revient en somme à annuler avant toute effectuation une chance d'acte quelconque, ne peut être acceptée. Si nous maintenons pourtant que l'analyste est non seulement au titre de la position qu'il a à tenir, mais encore au titre de cette autre place que le transfert lui assigne, absolument distinct de l'Autre causation, quelle est donc la ressource de structure qui lui confère ce clivage, pour autant que nous ne saurions le penser en termes de référence à une réalité ? Serait-ce un réel plutôt ? La question reste à frayer.

Ces préliminaires avancés, tentons d'avancer les questions décisives.

I- En quoi le transfert est-il nécessité à l'inconscient ,

2- Que signifie qu'il en soit la mise en acte .

3- En quoi est-il tromperie sur l'assujettissement au désir de l'analyste.

Une première approche d'ensemble nous permet de nouer ces questions d'un même noeud, en nous rapportant au fait central de la facticité de la causation signifiante. Si elle est d'un rien opérant un vide, en forme de sujet, alors non seulement nous devons dire que cette cause tient à un artifice signifiant, mais qu'elle est l'artifice comme tel. Cet artificialisme du constructivisme signifiant, voilà la raison déterminante du transfert et de sa tromperie.

En effet d'une part le transfert n'est nécessité à l'inconscient que pour autant que, celui-ci n'étant nulle latence, le transfert n'est rien

de plus que le nom propre donné à ce mode d'existence du sujet au signifiant qui consiste dans ce mouvement d'en venir à dire. Le transfert comme simple mouvement du dire, en tant qu'opération d'un sujet dans la levée de l'oubli, voilà ce en quoi celui-là est nécessité par un inconscient, qui n'existe pas si ce n'est comme répétition du S^{a} en vue de l'à-venir. Ce n'est donc pas que le transfert soit nécessité par l'inconscient, mais plutôt qu'il soit la "nécessité" exceptionnelle d'événement du sujet à partir de l'oubli inconscient.

Mais ceci explique le sens fondamental en ceci que fondateur de la tromperie: elle n'est d'abord rien de plus que l'actuation de la cause S^{a} par ceci que le S^{a} est, pourrait-on dire, tromperie sur le réel. Que le sujet n'existe que de l'artifice de la cause S^{a}, est la tromperie fondamentale: rien de plus que l'artificialisme du S^{a} en tant que causation propre du parlêtre.

Le transfert ne serait à cet égard rien d'autre que l'intraduction (Entstellung) du dire dans le S^{a}, soit cette double nécessité qui d'une part fait le sujet exister comme refente à dire dans une condensation, qui d'autre part fait le lieu de cette condensation être l'Autre, pour autant que, par la nécessité inaugurante du sujet dans le dire-non, l'Autre est le lieu de la mémoire en tant qu'il donne au dire-non la suite de s'incarner dans l'Autre comme lieu des S^{a}.

Cette explication est-elle de nature à satisfaire ? Absolument pas, ne serait-ce que par ceci qu'elle nous fait perdre le spécifique du transfert dans une analyse. Mais il y a une raison plus grave à notre malaise. C'est que cette explication nous fait perdre le sens même du transfert qui est de n'exister que comme malaise du dire. En effet si le transfert n'était que la production de S^{a} dont s'opère un sujet, resterait perdu ce point essentiel à l'opération du sujet dans l'acte du dire: de sa difficulté nouée à sa contingence absolue. Or c'est cela qu'il nous faut expliquer. Bref, il n'y a pas de dire pur. Le dire n'existe jamais que selon un mode de difficulté, et ce mode est précisément le transfert. La question qui se pose est alors: comment se fait-il que le dire ne puisse advenir que selon la nécessité passionnelle du transfert ? A certains égards, on voit que cette question ne peut être résolue que si on note que le dire, c'est la difficulté elle-même.

Mais ce qui nous importe ici, c'est que la tromperie du transfert, si elle s'agence du refoulement, est à certains égards antagonique à notre premier versant explicatif du transfert. Ce n'est pas tellement que le transfert serait causation S^{a} du sujet; ce serait plutôt qu'il en serait la forme de malaise, voire de butée.

Nous pouvons avancer que:

Le transfert n'apparaît que là où la vérité se refuse. Il n'existe que là où le sujet est pris dans un refus. Cet ou bien-ou bien central de la phénoménologie du transfert, c'est justement là la pierre d'achoppement qui le fait à Freud définir. Nous devons donc interroger sur la raison de cette alternative, qui seule donne son sens concret à la dimension de tromperie du transfert.

Comment se fait-il qu'au lieu où la vérité se refuse, naisse le transfert ? Comment ceci peut-il être soutenu si par ailleurs nous avons dit que, n'existant que du désir de l'analyste, il ne procède que de la chance d'acte que celui-ci ordonne ?

Nous dirons:

-La passion est le déploiement des ignorances du sujet mais au double génitif.

-Si le transfert est fait de S^a, c'est donc qu'il est commémoration, remémoration en vue de l'à-venir, de quelque chose que le passé métaphorise du réel. Qu'est-ce donc que cela, que le transfert a en sa garde, comme à-venir ?

-Le transfert n'existe qu'au lieu où le sujet est pris dans un refus de la parole, (Versagung à tout le moins, terme dont nous nous satisferons ici).

Mais que ce refus soit subjectif (c'est ce que le transfert manifeste), n'a lieu que comme raison inversée d'un refus objectif. C'est dans la mesure où le sujet a de quelque manière été refusé, qu'il en vient à refuser, au lieu même où le S^a remémore ce premier refus. Le S^a ne remémore qu'un refus du S^a. Il ne commémore qu'un refus de la parole qui se reverse dans l'histoire en dire impossible. C'est là le refoulement primordial en tant qu'il est le mode d'abri de la vérité du sujet, comme vérité d'un être refusé. Le transfert en tant que mode de refus du sujet quant au dire, commémore le refus premier constituant de l'être. Il ne laisse pas oublier le refus. -Et pourquoi donc le refus doit-il être remémoré ? Quelle est l'essence du ressentiment ? Une chose est certaine: c'est que le désir vient à cette place pour différer le refus, mais qu'il n'est à vrai dire que l'existence du sujet à son refus, moyennant le mode propre de l'oubli qui a fait verser ce refus dans l'inconscient, et donc la cause en laquelle le sujet choît au lieu de l'Autre comme raison de son annulation en-deçà.

Mais en quoi donc le transfert est-il tromperie ? C'est dans la mesure où il y a eu tromperie originelle sur le dire, celle dont le sujet résulte comme être de refus, soit en tant que pris dans un manquement à une dette à vrai dire impossible, et qui ne fait que fictiver un refus plus absolu

en l'imputant à l'Autre, c'est dans cette mesure où un refus du dire est tenu pour avoir eu lieu, que le transfert réopère ce refus dans l'ambigu d'un refus du dire qui est aussi dire-non. Et c'est en quoi le transfert procède de l'acte: c'est pour autant que les semblants de la passion du transfert intraduisent sous le mode du refus du dire la mémoire du refus premier, que le dire-non constituant du sujet reçoit sa chance d'acte, si tant est que la nomination de ce dire-non comme raison du sujet reproduite inversée dans le refus du dire y fait place au sujet, dans le retour de l'interprétation.

C'est dans cette mesure de la tromperie première sur le dire, que la tromperie de l'amour produit le transfert comme passion du refus. Car contrairement à ce qu'on pense, le transfert n'est pas l'amour: il est la passion de l'être refusé. C'est ce qui explique sa prétendue ambivalence et ses effets de bascule. L'ambivalence n'est que la trace du refus en tant qu'il est mis en jeu comme passion du Sª.

Tel Alcibiade refusé par Socrate, se situant comme le refusé de son transfert. Ceci pour autant que Socrate, en se refusant, est le désirant qui porte Alcibiade à dire son être de refus comme lieu du désirant. Ce qui s'avance sous les semblants du refusé du transfert, c'est la Versagung première. Le transfert fait advenir au dire l'être de refus tu. Mais comment le peut-il, et quelle en est la conséquence ? Ceci s'ordonne de la dialectique privative de l'amour. Que l'amour soit souffrance avant tout, s'explique par ceci qu'il est demande de privation. Socrate interprétant le geste d'Alcibiade peut lui dire: en te faisant le refusé, tu te fais cause de la passion d'Agathon, croyant que de voir en moi la cause de ton refus te réparerait d'être aimé d'ailleurs. -Mais le désirant n'a, à l'être refusé, plus de raison.

Le transfert est un pari. Un pari sur une chance d'acte que l'analysant donne à l'analyste de ne pas se tromper sur le sens de la tromperie du semblant. L'analyste est invité à ne pas faillir sur le juste dire-non qui permette au sujet de se reconnaître comme dire. C'est pour autant que le désirant ne peut premièrement , et en raison du nouement du refus premier dans le semblant, s'avancer dans le dire qu'en tant que refusé du dire, et refus du dire, que le transfert est tromperie. La tromperie n'est d'abord que celle du semblant voilant la place du sujet comme dire-non à venir dans le retour de l'acte analytique. C'est à cette place que l'analyste est attendu, et où le transfert le situe comme référence du dire-non. C'est de cette place que le sujet peut s'opérer, moyennant le retour interprétant du dire-non de l'analyste.

Le vieil homme, derrière la passion, attend son heure.

Nous pouvons de là interroger en quoi le transfert est tromperie

sur l'assujettissement au désir de l'analyste. Quelle nécessité y-a-t-il en effet que le sujet s'égare sur la tromperie première, à l'inverser en refus du dire, constituant des semblants du transfert ? Mais quelle position l'analyste occupe-t-il quant à lui-même, et quelle place le transfert lui assigne t-il à l'endroit de cette inversion du refus ? Cette question est fort difficile et on ne peut l'aborder que coup par coup dans un frayage interrogeant. D'où ce qui suit.

I- Le transfert disions-nous, est tromperie sur l'assujet du désir.

2- Mais, point paradoxal qu'il nous faut nettement accentuer, cette butée en forme de refus du sujet, sur la vérité, n'existe que du désir de l'analyste en tant qu'il donnerait de cet assujet la raison au moins formelle, en ce qu'il est le lieu d'où le dire est pro-posé (legein du **logos**).

3- Doit-on de ce fait conclure que le transfert soit désir de le tromper ? Nous avons vu que le sens fondamental de la tromperie ne concerne pas l'analyste, mais la Versagung première qui voue le sujet à la tromperie.

4- Mais quoi de cette tromperie quant à l'analyste ?

5- Le transfert est l'implication des refus du sujet liée à ce que l'analyste est tenu pour pouvoir y dire non, pour autant qu'en proposant de dire, il se fait cause de ce que le sujet puisse en venir à la reconnaissance posante de son assujettissement au désir.

6- Peut-être ce fait de structure est-il la raison pure de la supposition dans l'analyse, encore qu'elle s'en distingue absolument. Nous voyons en effet que ce n'est pas d'ordre de supposition qu'est ce que l'analyste pro-pose: mais condition du dire. C'est bien plutôt de la cause du désir en tant qu'elle tient au réel, qu'il s'agirait. Mais on peut de là computer que de cette proposition du dire dans le désir de l'analyste, surgisse la figure de semblant du SsS comme inversion anticipante autant que fictivante de ce que le sujet en vienne à dire, au lieu que la supposition ne fait qu'indiquer dans le semblant. Le dire désupposant le semblant pour en effectuer le sujet en retour.

7- Il faut donc clairement marquer que la tromperie **sur** l'assujet du désir que le transfert réalise, -outre que ne procédant que de la proposition du dire-, est un coup de Sª qui n'existe que d'être offert au dire interprétant comme la chance d'acte qui, d'être opérable par l'analyste, permettrait que la place du dire en revienne au sujet.(I).

8- Ceci sous la condition que l'Autre, et plus avant le dire-non en tant qu'il n'advient que de l'Autre réel, est raison absolue de l'acte. Pas d'acte qui n'advienne de l'Autre, pour autant du moins que c'est le dire. D'où: que l'analyse puisse exister, avant toute justification, voire tout appel à cette existence.

(I) Comme le remarque Safouan non sans ironie, les choses vont assez mal lorsqu'on laisse au Sª le soin de les résoudre. Ce qui apparaît une fois de plus comme l'antinomie active de la parole et du langage.

9- Que l'analyste ne s'y trompe! est si l'on ose, la formule implicite du semblant du transfert. Mais réalisable seulement pour autant que le risque en est réel. -Et c'est là le point où étrangement le semblant rejoint le réel. Que le risque de l'erreur puisse n'être pas absolu: tue le transfert. Lequel ne peut exister que pour autant que la chance de tromperie soit "réelle". A quoi cela tient-il ? A ce qu'il est réel que le sujet n'advienne que dans le dire éventuel. Mais au prix que la tromperie inaugurale soit dicible (il n'est de dire que d'elle). En sorte que ce n'est que pour autant que le risque est effectivement joué d'une telle impasse, que le transfert a lieu et sens (I). L'analyste doit-il s'en tenir quitte ? Ce que l'on doit fortement souligner, c'est que, le voudrait-il, il ne le pourrait pas. l'analyste ne peut prétendre n'être pas dupe du transfert qu'au prix de le tuer, -soit de contraindre l'autre à ravaler son dire. -Lequel frappera de toute façon comme reconnaissance du refus du risque de la tromperie, à tout le moins.

IO- L'analyste se doit-il donc d'être infaillible dans cette passe? On reconnaît là le thème d'une intégrité de l'analyste. La réponse est: précisément non. C'est en effet pour autant seulement que dans une telle passe l'analyste sait y aller de sa faille, que la tromperie peut être levée dans le dire-non. C'est justement là le sens du désir de l'analyste, que dans cette passe, il puisse s'y risquer comme faille. C'est là absolument la ressource de son acte. Se refuser à cette faille, le destitue sans coup férir de l'analyse. Le désir de l'analyste n'est que l'existence d'un sujet à la reconnaissance de la faille du désirant, sous le mode propre où l'analyse permet d'en dire. C'est là que l'analyste ne fait pas semblant, dans la mesure même où il est soumis à la loi du dire.

II- Vient alors la grande question: pourquoi l'assujettissement au désir de l'analyste est-il si intolérable que la Versagung première resaisisse le sujet ? Car que ce risque soit encouru n'implique pas qu'il soit surmonté, point important à noter.

I2- D'où de là cette seconde: pourquoi et comment l'analyste comme assujet du désir s'autorise-t-il à faire rappel de cet assujettissement ?

I3- Où donc est l'intolérable ? Serait-il dans le réel ? Nous ne supposerons ici rien de ce qu'il est. Mais il est clair que ce qui, par le sujet, n'est absolument pas supporté, c'est le désir de l'Autre, dont l'analyste bat le rappel. Si la psychose est si difficile à aborder, ce n'est pas

---

(I) D'où: que le transfert prenne appui sur Freud ou sur quelque autre aussi adéquat, soit sur celui qui, pour en avoir enduré le pathos jusqu'au point d'être contraint à en dire le ressort, est tenu pour pouvoir lui conférer en retour la dimension de risque dont ce transfert fait le pari.

comme on pourrait le penser en raison de l'inéluctable de sa cause (la forclusion du Nom du Père), c'est en raison de ceci que la forclusion est mieux supportée par le parlêtre que la reconnaissance du dire. -Violence qui surgit au point où elle deviendrait possible.

I4- Comment se fait-il que l'acte du dire soit l'occasion de tous les refus ? Cela tient à ce que précisément le parlêtre se constitue comme déchet du S^a, soit sur le mode d'un être de rejet -où le dire seul peut faire événement de quelque chose d'autre, pour autant que le parlêtre peut s'y opérer comme sujet au dire.

I5- Une telle chance d'acte est exceptionnelle: non pas rare, mais de mode contingent. L'analyse est le parcours d'une telle tentative.

I6- Dire, le sujet ne peut s'y opérer qu'exceptionnellement pour autant que cela le ramène à se reconnaître comme la faille de l'être. Le dire-non pour un rien y vire au refus de l'être.

I7- Insuffisance absolue en ce point d'une explication par les méconnaissances liées à la structure du champ narcissique, et aux nécessités de l'identification. Ce n'est pas le narcissisme qui fait obstacle au dire, sinon secondaire. Il ne fait que procéder de la cause du refus par ceci que secondairement, il la dissimule en l'accomplissant: structure projective de la paranoïa. La connaissance paranoïaque veut dire que sous les mirages de l'autre ne résonne que le rien qui constitue l'être parlant comme centre d'absence et de rejet. Mais la cause qui le ronge et qui le transforme en le lit de la haine n'est pas l'imaginaire qui ne fait que donner la forme forclusive de ce rapt originaire que d'être sujet du S^a a occasionné dans l'être. La structure de soufflage du marcissisme fait la peau tendue où battre le rappel du rien de l'être de l'homme.

I8- Qu'est-ce donc que le désir de l'Autre en tant que raison de l'assujettissment de l'être au dire comme reconnaissance ? Le désir de l'Autre, par la raison d'origine qui le fait voilement dans l'oubli de ce rejet de l'être, donne la forme et la seule raison possible du dire-non qui permette au sujet de s'opérer comme dire. C'est à ce titre qu'il est le centre des refus, pour autant que cette recomnaissance est intolérable au sujet.

I9- Le désir de l'analyste en tant que, par une torsion qui n'est pas simple métaphore, il donne à entendre le désir de l'Autre, est donc par cette raison ce dont resurgit le refus de l'être sous la forme de la tromperie du transfert.

20- Alors quoi de l'analyste dans le transfert ? Quoi l'amène à cette position de se faire la raison de l'intolérable ? D'où comme sujet y est-il porté ?

21- Comment l'analyste comme sujet (car que serait-il d'autre ?) en

vient-il à se situer dans la pratique ? Sous deux incidences au moins. D'une part, le transfert ne lui assigne une certaine place de supposition que pour autant seulement que le sujet peut reconnaître qu'il est bien clivé d'être celui qu'on trompe. L'analyste ne fait la raison de la tromperie du transfert, que dans la mesure où celui-ci le fait/lieu d'une chance d'acte. Chance que l'analyste a ouverte en proposant qu'on dise. Le réel par quoi l'analyste se clive d'être semblant, tient dans cet ouvert qu'il autorise, de s'autoriser à proposer le dire.

22-Quant à ce que lui-même opère, il est interrogeable de savoir ce qu'est le désir dont il se soutient, de se faire le lieu de l'Autre. Ce désir se tient à une limite dont la question se pose de savoir comment elle est soutenue.

23- Mais peut-elle l'être ? Quel est alors le sens pratique d'un tel désir, s'il est l'X de son acte, n'impliquant pas qu'il s'em opère ?

2- "DÈS QU'IL Y A SUJET SUPPOSÉ SAVOIR, IL Y A TRANSFERT".

-I-

Que le transfert ne soit pas l'amour, nous semble suffisamment acquis à dire que le transfert démontre la raison formelle de l'amour, en tant que l'analyse la met en jeu dans l'acte du dire. C'est de la pure causation que constitue la proposition du dire par l'analyste, que le transfert comme mode du sujet dans le dire, en vient à exister.

In_versement, ce qui nous importe est de savoir ce que le transfert peut nous apprendre de l'amour. Mais cette question ne nous importe vraiment que par ceci, qu'elle nous permet d'interroger quel est le mode incontournable du sujet dans l'acte du dire, en tant que c'est le transfert.

Or si la nécessité du transfert s'éclaire pour nous du mode de la causation S^a du parlêtre comme effectuation dans l'artifice du semblant, il nous reste à ressaisir à partir du S^a le principe formel de cette causation du dire. C'est à quoi répond le SsS, dont nous posons qu'il est l'élément de la structure du S^a qui permet de saisir l'opération de cette causation dans sa nécessité de S^a.

Ainsi le sujet supposé savoir est la raison formelle du transfert. Mais en est-il la cause, voilà qui n'est pas certain, et il faudra en effet éclairer par quelle sorte de torsion nécessaire la cause du transfert est virée au SsS par la nécessité même du S^a. Ainsi cause et raison du transfert ne sont-elles pas identiques, distinction de longtemps formulée par Kant entre Ideal- et Realgrund (ratio et causa).

-2-

Nous nous trouvons donc devant le clivage de la cause du désir et de la raison du transfert dans leur antinomie. Mais cette contradiction n'est pas simple alternative, si au contraire la place du désirant ne peut exister que dans un transfert. D'où provient donc cette nécessité ?

Deux ordres de réponse possibles se partagent le champ. Il est d'une part à souligner que le transfert, dans son antinomie au désirant, marque la tromperie sur le désir que l'amour représente. Mais par une seconde raison, on peut dire au contraire que l'amour en tant qu'il implique le désir de l'-Autre, manifeste la nécessité créationniste de la causation du Sª. De sorte que ces deux positions montrent que l'antinomie du transfert au désir est bien inscrite dans le réel même de la position du sujet. D'où l'analyse comme pratique, en tant qu'elle prend acte de ce clivage d'ordre nécessaire à faire la place du désirant dans le transfert.

-3-

Mais si dans ces conditions il y a antinomie du désirant en tant qu'il est désir dans l'Autre et transfert, dans sa causation formelle de SsS, ne pourrait-on pas penser que la cause du désir soit dans l'Autre raison suffisante du désirant ? Ne convient-il pas dans ces conditions de tenir le SsS pour une formation non nécessaire de la causation du désirant, et ne retenir du transfert en conséquence que l' obstacle qu'il fait au désir de l'analyste ?

Une chose résulte claire de là, c'est que le SsS et la cause du désir sont dans un rapport antinomique qui se lie dans l'analyse comme moment de conclure: la cause du désir n'est dégagée dans son insistance de réel qu'à la mesure de la désupposition qu'implique le dire.

Une fois de plus apparaît l'antinomie du dire aux effets du Sª: c'est pour autant que le dire va contre les effets du Sª que place est faite au sujet comme faille de cette détermination par le Sª. Le dire-non désuppose le semblant. Restant que c'est à partir des effets du semblant que le dire peut être avancé.

-4-

Dans ces conditions l'antinomie pratique du transfert insiste. D'une part, le SsS fait obstacle à l'acte en ceci même que le transfert est tromperie sur l'assujet du désir. Mais par ailleurs le transfert, avons-nous dit est chance d'acte jouée dans un refus, événement de sujet lié à la proposition du dire que l'analyste opère. C'est pour autant que l'analyste propose

le dire comme acte que le transfert y répond de produire l'inversion du sujet dans le S^{a}: se produisant de cette division même.

-5-

Ainsi:

-Le SsS est la raison formelle du transfert.

-L'objet (a) est la cause du désir.

-Le SsS est l'inversion anticipante de l'acte dans la proposition du dire par l'analyste.

-Il est de ce fait inversion formelle de la cause du désir.

-Il n'est donc d'acte que dans un transfert.

-Alors l'acte est effectuation d'un sujet dans le dire, désupposant les raisons formelles où il anticipe cette place du sujet dans le coup duS^{a}.

-6-

Nous nous trouvons ainsi devant les trois questions qui règlent cette nécessité du transfert comme événement du sujet:

- Si le transfert est comme le désir de l'Autre, la place marquée de l'Autre causation du S^{a}, le désir en tant que désir de l'Autre n'est-il pas raison suffisante du sujet ? Comment penser alors que le transfert y soit nécessité de surcroît ?

- Que signifie le transfert en tant qu'il ferait obstacle à la reconnaissance de l'assujettissement au désir de l'analyste ?

-Pourquoi la causation du désirant implique-t-elle ce "superflu" du protêt du transfert, et du SsS comme raison formelle du transfert ?

-7-

Nous pouvons commencer d'approcher de ce point en interrogeant une suite de problèmes proposée par J.D.Nasio.

Que signifie en effet la volonté d'éliminer toute latence ? Cette perspective (spinoziste-stoïcienne), semble de prime abord très adéquate à l'analyse. Elle implique évidemment qu'il n'y ait aucune supposition (même au sens de l'anticipation de l'acte), puisqu'elle considère, selon la critique de Spinoza, que tout fait de supposition relève d'une impasse idéaliste sur le dévoilement du réel.(I). Mais cette position, à force de vouloir juste, en veut trop, et à force de vouloir démystifier, s'aveugle. La position

---

(I) Notons qu'il est pour le moins curieux que l'opération critique de Spinoza contre l'idéalisme se fasse par le moyen d'un hyperdogmatisme proprement "soufflant", où Dieu se présente comme tellement nécessaire, que son questionnement en est évacué au principe. On devrait interroger la raison de ce curieux paradoxe de méthode, si on ne veut pas le passer au compte des profits et pertes des errements de la pensée dans sa recherche du réel.

qui pour Spinoza soutient cette volonté de dénoncer les illusions de la conscience ne tient qu'à l'assurance d'un rejét par lequel le sujet se tient pour assuré du réel. Mais cette position se fait cette illusion que le sujet pourrait être dans le réel. Il est clair qu'il n'en est rien, et que le sujet n'est en aucun cas dans le réel.

Ainsi pouvons-nous à certains égards retourner nos positions et dire: le refus de toute latence suppose une position du sujet impossible en fait. Ce qu'elle méconnaît, c'est que si l'être parlant se constitue dans les effets du S^a, la supposition comme construction de fiction n'est pas seulement une illusion de l'être: elle est la cause fictive de l'être parlant en tant qu'assigné à l'effet du S^a. Que l'effet de supposition comme fiction soit donc absolument réel, voilà ce dont on ne doit pas méconnaître la nécessité. C'est pourquoi Kant est plus juste, qui fonde au contraire sa doctrine du sujet sur la nécessité de création transcendante propre à la raison comme instance d'outrepassement du réel.

Donc la position des effets du S^a implique d'une part que nous admettions les effets de la supposition -dont le SsS donne la forme la plus simple. La causation S^a est d'abord cause fictive de quelque chose de réel qu'elle détache comme impossible.

Mais dece fait qui dit supposition dit latence. Seulement le sens de ce mot est à déplacer fortement, de ce qui serait là d'avant, vers les effets de voilement du S^a. De plus, il reste à partir de là à saisir comment le possible comme dimension constituante de l'être dans le problématique (au sens de Kant) s'ordonne bien à un réel qu'il diffère autant qu'il en est la raison, comme instance du réel du symbolique.

La latence ne signifie donc pas l'insistance d'un contenu inconscient, mais elle glisse vers deux sens différents et complémentés. D'une part elle représente au coeur de l'être la force de l'oubli comme ressource de l'être n'avançant que dans le mit-dit de son être rejeté (Verborgenheit). D'autre part et corrélativement, elle implique que la mise en jeu de l'anankè stènai, du principe d'arrêt constituant des coups du dire-non dont le sujet se fait place, constitue les effets d'idéalité du S^a comme insistance de faux-êtres du concept. Mais le faux-être du concept, impliquant le "souvenir" inconscient, comme relève de la chose, n'est pas non-être. Il est l'insistance en forme d'Un de la dérive absolue de l'être. Dans le faux-être du concept, se noue ainsi la relève du S^a comme opération constituante du S^a, à la forme de l'Au-moins-un que le dire-non confère à cet effet de relève, pour autant qu'il en fixe la dérive. Ce nouement du souvenir inconscient à la force de l'oubli que représente le voilement propre à l'événement (et au dérobement) du dire, voilà ce qui constitue l'inconscient comme latence, non pas

"existante", mais lieu d'insistance des faux-êtres du Sª où les pouvoirs de l'image sont ce qui donne corps au réel lui-même qui en fait l'impossible.

Ainsi pourrions-nous dire que: qui dit SsS dit refoulement primordial.

3-SUR L'AMOUR ET LE DÈSIR.

-I-

Nous tentons toujours de frayer le sens de paradoxe de l'acte dans le transfert: si nous devons dire, de thèse reçue, que le transfert est tromperie sur l'assujettissment au désir de l'analyste, comment se fait-il que ce mode du sujet n'en soit pas moins la condition d'événement du dire ? Pas de dire hors d'un transfert. Que le dire soit assigné à une Autre causation, voilà l'incontournable que le transfert désigne, dans le surgissement de son antinomie. C'est ici que la position platonicienne de l'enthousiasme défaille: que l'amour laisse en travers de l'être le désir, voilà ce qui entre autres, interdit qu'on puisse en accéder au Bien. Mais il se révèle en contrecoup que l'amour lui-même ne naît que d'un refus en forme de tromperie sur le désirant. Ainsi le cercle des sentiments se disloque doublement.

-2-

Nous pouvons éclairer ce nouement du transfert au désir de l'analyste d'un frayage préalable sur l'amour et ses impasses. Supposé que le désirant existe, comment se fait-il que l'amour vienne le recouvrir ? Bref, cette tromperie de l'amour sur le désir, comment se fait-il qu'elle puisse et doive avoir lieu ? On reconnaît ici une réduplication de la question sur le transfert, et pour les mêmes raisons. Si le transfert est comme l'amour ce superflu qui de surcroît fait obstacle à la vérité du désirant, d'où donc sont-ils nécessités à les répliquer ?

Mais encore: comment se fait-il que le désir doive en passer par la loi de l'Autre pour se fixer, selon la formule équivoque: que le désir est désir de l'Autre ?

Ces deux questions sont de prime abord absolument disjointes. Or on s'aperçoit qu'elles ne s'éclairent qu'à être nouées au même point. Elles procèdent de la même logique.

En effet nous pouvons risquer une première solution, que nous avons tentée ailleurs. Si nous remarquons que la structure fondamentale de l'amour c'est de vouloir être aimé, c'est donc que la figure de l'Autre (soit: un Sª propre à y faire fixation), y est prédominante en ceci, que c'est du lieu de cet Autre historique que le sujet s'énamore dans le retour. Ainsi c'est

d'abord de s'opérer comme le désirable que l'on donne à voir à partir de l'Autre. L'amour consiste en cette particulière opération, que le désirable prend la place du désirant à partir de l'Autre. Ceci nous indique ce fait singulier et dont la délinéation est si difficile: que le désirant et l'être de passion sont absolument distincts dans la structure. On a tendance à se représenter le désirant sur le mode subjectif d'Alcibiade: l'homme ouvert aux souffles du monde. Mais c'est une erreur absolument, et que l'amour provoque. Cette figure du désir fluant de tous côtés, n'est que la figure du désirable. Soit de ce que le sujet donne à voir au titre de l'être aimé. Ce qui se donne à voir dans la passion, n'est rien d'autre que le point d'où le sujet se constitue comme désirable. Ce qui d'une part explique la structure passionnelle de la paranoïa en tant que réduction de l'être aux ignorances de l'amour. Ce qui explique d'autre part que le désirant (que le désirable travestit), puisse aussi bien se situer sur le versant le plus dépassionné qui soit: aux limites de l'apathie. Que le désir ne soit pas le pathologique (au sens que l'on voudra), c'est ce qui se dessine ici comme l'horizon d'une question. D'où l'impasse où la philosophie a de toujours reclu la figure du désir: dans la Sagesse. Figure non certes sans vérité, puisque procédant d'une tromperie sur cette antinomie de la passion au désir.

Mais cette structure fondamentale de l'amour nous donne de fait espoir de situer la raison du désir de l'Autre: ne pourrions-nous pas dire que, si le désir est assigné dans l'Autre, c'est dans la mesure où premièrement la causation inversée de l'amour a assigné le sujet à partir de l'Autre dans la réversion constituante du désirable ? Bref, nous pourrions de là tenir que le désir n'est fixé dans l'Autre que dans la mesure où l'énamoration anticipante du sujet y a préalablement constitué le sujet comme désirable. Dire que le sujet en viendrait à se prendre aux filets du désir et à s'énamorer à son tour pour avoir été premièrement pris au mensonge de l'amour où l'Autre l'a reçu, voilà une hypothèse pas si fausse.

Elle n'a que l'inconvénient de n'être pas lacanienne, et qui plus est, peu conforme à la visée de l'analyse: du fait qu'elle situe le désirant comme surgissant d'un amour qui en serait le premier moteur. Déduire l'amour du désirant semble plus correct que de déduire le désirant de l'amour. Pourquoi alors rappeler une thèse que l'on tient pour discutable ? Parce que nous pensons qu'elle n'est pas tranchée pour autant.

Si en effet on n'explique pas pourquoi le désir est d'abord dans l'Autre, ravissant le sujet en-deçà et y creusant comme la place de ce vide où résidera l'envie qui l'assigne à une cause absolument ravie dans l'Autre et qui n'est d'abord que le désir même, -qu'explique-t-on du désir, et en quoi éclaire-t-on l'amour ?

Nous pouvons procéder selon une hypothèse plus adéquate.

Nous pouvons pour cela introduire le terme lacanien de la métaphore de l'amour et dire: l'amour et le désir procèdent d'un clivage d'ordres où l'Autre causation se constitue comme un entrecroisement de ces ordres dans le croisement subjectif de l'amour et du désir. De ce fait, ces ordres, pour être hétérogènes, n'en sont pas moins ordonnés, sans hiérarchie causale, mais selon une modalité de résidu et d'identification au S^{a}. Telle est précisément la signification du clivage catégorial de Lacan et de l'entrecroisement qu'il réalise dans l'identification au S^{a}, dans la métaphore de l' amour.

-3-

Tout procède du dire-non primordial, en tant qu'il fait verser dans l'oubli la faille du sujet, et qu'il instantie le noeud indissoluble dont aussi bien il procède: du père, en tant que premier à mériter l'amour. C'est précisément de ce dire-non que s'instaure l'Autre causation qui en est pourtant l'inaugural historique. Ce nouement indissoluble de l'Autre réel en tant que cause de l'événement du sujet, à l'Autre causation qui en résulte dans le moins-Un du dire-non, est précisément ce qui donne forme à l'aliénation double du parlêtre, dans le symbolique, et dans l'Autre dont il prend la forme.

Il nous suffit d'éclairer ici les conséquences de ce forçage aliénant sans avoir à en élucider les termes.

Or le résultat de ce forçage est précisément l'entrecroisement de l'amour et du désir, conjugué dans un clivage d'ordres qui implique d'une part que le désir et l'amour ne se rencontrent qu'en certains points singuliers, de l'autre que le désir soit le terme d'une logique du résidu dont l'amour fait le terme dominant. De cet entrecroisement, le phallus donne le membre qui fait la mesure de cet hétérogène.

Si nous posons que l'amour du père en tant que proton pseudos est instaurant de l'identification du sujet dans le S^{a}, il nous faut dire que cela tient à, (mais aussi et en raison de sa nature d'artifice, cela fait tenir), l'oubli dans lequel est versé le rejet premier. L'amour donne donc le terme subjectif où s'opère pour le sujet la différance du rejet. Il s'opère ainsi un renversement de positions qui permet de saisir l'insuffisance des thèses de Spinoza sur l'amour du semblable: ce n'est pas qu'il résulte de l'impuissance de l'être, mais inversement, c'est la figure de l'Autre dans l'amour qui supplée premièrement à la discordance de cet être, mais dans cette condition d'en être aussi bien la raison de S^{a}. C'est pourquoi cette causation est de l'ordre de l'amour en tant que celui-ci tient à l'illusion d'être aimé: le sujet est constitué comme énamoré à partir de l'Autre, et c'est ce

qui supplée à son rejet: qu'il y ait un dire-non qui fasse verser dans l'oubli la Verworfenheit dont l'Autre est pourtant la cause au titre de l'origine de l'être.

Mais cette différance du rejet dans l'amour premier implique deux conséquences: d'une part que l'amour est le terme dominant de cette logique de la différance en quoi consiste l'implication dans le dire-non. Que ce terme soit dominant ne signifie pas qu'il soit le terme où le sujet est arrimé dans sa vérité, mais précisément qu'elle s'y oublie dans la mesure où il donne l'Un qui la constitue comme refoulée primordiale. Tel est le seul sens possible du terme de dominant, avec ses conséquences de discours.

-Mais l'être de rejet ne se laisse pas oublier pour autant. Axiomes lacaniens: le refoulé fait retour; ce qui est rejeté dans le symbolique reparaît dans le réel. Plus généralement, l'être en tant que constitué d'un rejet ne saurait se laisser oublier. En sorte que l'oubli prend la forme de la répétition remémorante du refoulement.

Or le lieu topologique où le sujet fait retour comme rejeté dans cet oubli de l'amour, est le désir. Le désirant est l'assignation de l'être à une cause de rejet dans le réel qui, toutefois, pour autant qu'elle est versée dans le dire-non, se diffère sous deux modes: d'une part que cette cause est dans l'Autre comme cause du désir (on va examiner cette tautologie) de l'autre, que le désirant trouve son mode d'opération dans le refoulement, dans la jouissance. La jouissance en tant qu'elle est évanouissement du sujet dans son rejet, ne tient jamais qu'à cette limite indéfiniment muable où s'opère une réversion difficile à arrêter en raison même de son mode de bordisme, où précisément l'être de rejet se laisse deviner dans l'oubli, et où l'oubli vient transir le sujet comme l'événement possible de ce rejet même (orgasme, symptôme). C'est en quoi la jouissance est d'ordre éthique, si au contraire nous pouvons dire que le plaisir est ce qui borne l'esthétique (au sens de Kant et de Kierkegaard).

Le versement de la cause du désir dans l'Autre au titre de l'oubli a comme conséquence que le désir est désir de l'Autre, dans l'équivoque qui fait glisser cette formule. Cette équivoque tenant à la structure même, et conditionnant plutôt celle du S^{a} qu'elle ne s'en trouve conditionnée (thèse à discuter de près). On ne peut déployer ici en raison même de leur statut problématique les occurences de ce <u>lecton</u>, dans leurs divers modes. Il nous suffira de ressaisir celle qui nous semble devoir être la plus vive dans son incidence quant au désirant: faudra-t-il soutenir que le désirant est cause du désirant ?

Ceci s'apercevra à qui entreverra que le sens profond de l'amour primaire est moins univoque qu'on ne pourrait penser. Si nous songeons avec Saint-Augustin à situer l'envie comme forme première de l'événement du premier-né, n'est-ce pas une occasion de relever ce que l'amour comporte de puis

sance de rapt, au sens où la figure de l'Autre creuse, de l'objet qu'elle recèle, un vide béant dans le sujet en-deçà. N'est-il pas clair dans ces conditions que la ressource de l'amour n'est pas don, mais au contraire privation ? Dans l'amour, ce qu'on demande, c'est à être privé. Et c'est pourquoi réciproquement l'Autre répond en donnant ce qu'il n'a pas, c'est assavoir sa faille. Ce n'est donc pas que le Père soit la ressource de don sans fond: c'est bien plutôt qu'il ne puisse donner que sa faille, celle-là même par laquelle soudain il se refuse au don. Mais c'est bien en quoi il devient père: pour autant que son défaut le voue au père en défaut qui le clive de l'imposture de prétendre suppléer toute faille. Soit, laissant apercevoir dans sa faille, la faille: ce qui le préserve, dans ce dire-non, de l'imposture.

Il apparaît alors que le privilège de l'amour dans la dominance des effets du S[a] est plus équivoque qu'il ne s'avoue, et c'est bien par où se donne à voir que le désirant, comme être de faille, trouve dans l'Autre sa cause: pour autant que l'Autre manque, désirant lui-même. Ainsi il apparaît que, derrière ce que l'Autre maintient comme condition de voile sur son manque, par quoi le désirant dans le sujet trouve à se précipiter pour oublier sa faille, sur la cause que le réel figure d'une saillie sur le fond d'un rien (le phallus imaginaire, le sein, l'objet en tant que Gegenstand: donné comme présence), -c'est bien plutôt ce qui dans l'Autre fait le désirant, qui cause le désirant, mais sous la condition d'un voilement de cette causation. Le désirant appelle le désirant à l'être.

Mais il ne le fait que sous cette figure voilée où le sujet est pris dans l'énamoration qui le constitue comme désirable au regard de l'Autre. Condition par laquelle le désirant est autant oublié qu'il est pourtant creusé en-deçà par l'effet de l'Autre causation qui le ravit dans sa cause.

Telle est la métaphore de l'amour, dont ce serait très simple que le désirant s'y oublie: mais qu'il s'y trouve rappelé dans le même temps et sous le voile du désirable dont le sujet s'éprend comme de soi-même dont il ignore doublement: et que sous les figures du désirable que l'Autre revêt, c'est de lui-même qu'il est épris; et que sous ce voile, c'est le désirant qui s'oublie de même que la nature de la cause du désir reste voilée. Il reste qu'un tel rappel qui fait événement au désir est bien opéré, mais dans une ignorance dont la question se pose d'en quoi elle peut être levée ? Cette question est l'ambiguïté même du transfert. Si en effet l'Autre causation a comme conséquence ce double mouvement de l'amour et du désirant qui s'y opère, ne faut-il pas penser que la nomination clivante qui donne à entendre le désirant dans l'amour est un travail en un sens infini: pour autant que le désirant reste soumis à la condition d'oubli qui ne le fait/retour possible au rejet que dans la différance du dire: le dire du rejet

en fait dire-non au lieu de la Versagung.

Restant à partir de là à résoudre la question suivante:s'il y a, nonobstant le refoulement primordial (le transfini du dire-non), des seuils de l'effet de sujet tels que le dire y fasse coupure en forme de limite, sans qu'un bornage ait à s'ensuivre. Cette question des limites de l'interprétation, à entendre au sens de ce qu'elle opère comme limite de dire-non, et non plus de ce qui y ferait obstacle, est ce que condense au plus humble dans le discours analytique, le terme de castration.

4- LE DÉSIR DE L'ANALYSTE, CAUSE DU TRANSFERT.

-I-

-Nous avons posé que le transfert donne la forme pure de l'amour. Puis nous avons avancé que ceci permettait de penser que le SsS comme raison inversée de l'acte, donnait la raison du transfert.

-Nous avons d'autre part avancé que le transfert n'existe que de la proposition du dire que l'analyste opère (I).

-Ayant de surcroît posé que le désirant est cause du désirant, bien que le noeud que représente la métaphore de l'amour reste largement à éclairer, ne nous est-il pas possible de nouer dans la "position de l'analyste" (2) ce qu'impliquent ces thèses ? C'est ce point problématique que nomme le désir de l'analyste (s'il existe). A supposer qu'un tel terme existe, que serait-il ?Il ne nous semble pas possible de tenter ici de le définir; plutôt poser ce qui dans la pratique, le conditionne, voire le nécessite. Mais en quel sens faut-il entendre cette nécessité ? C'est bien ce qui manifeste qu'une raison logique n'emporte aucune existence. D'où cette conséquence: que ce nécessaire fasse problème, ce qui ne signifie pas tant sa non-existence, que plutôt le point d'artifice S^a d'où une existence quelconque se trouve conditionnée comme réel à opérer dans l'acte.

-2-

Nous pouvons selon la méthode dévacuation qui est la nôtre, commencer par délinéer notre champ, au risque fécond de le voir perdre tout sens. Remarquons alors ceci: si nous disons que le transfert n'existe que comme forme pure de l'amour, arrimé plutôt à la raison formelle de l'amour dans le

(I) Ce que marque J.D.Nasio dans "Le psychanalyste et le réel."
(2) Terme qui s'inspire d'une question posée par le même, sur la place de l'analyste.

SsS, et si nous ajoutons que le désir de l'analyste fait la cause de cette mise en acte, à tout le moins ce désir est-il d'une étrange structure: puisque participant au plus près de la formalité du SsS, toute cause du désir comme particulière étant dans cet acte abolie. Ceci implique que le désir de l'analyste semble absolument devoir se cliver du sujet qui s'y produit dans sa particularité. Supposé que ceci soit possible, que signifie un désir tel que la particularité en laquelle il insiste y soit retranchée ? Ce désir peut bien être dit n'être pas pathologique. Telle est du reste la nature du désir d'être le lieu où tout pathos cède devant le désirant. Mais la question reste ouverte de l'opération qui peut mener un sujet à une position aussi -retranchée. Quel est donc le mode propre du désirant que l'analyste réalise, et comment lui est-il possible ? Ce qui fait le caractère d'énigme du désir de l'analyste, redoublant en cela l'énigme du désir, tient précisément à ce qui se devine d'intenable et d'insituable dans une telle position de désir où la particularité n'est à certains égards pas localisable. Pour autant que nous ne saurions penser que le parlêtre puisse échapper au dire-non, -et bien au contraire le désir de l'analyste est-il constitué en sorte d'y ramener-, par quel paradoxe un tel désir est-il réalisable, (opérable), qui permette de poser le dire-non dans sa condition dernière de voilement constitutif de l'être ?

-3-

A quoi correspond formellement la nécessité de situer un désir de l'analyste ? A la question sur l'éthique. Ce que Saint-Augustin a souligné fortement, c'est que par le fait de son existence, l'être parlant se trouve avoir à s'arranger de l'encombrement de son exsistence au S^{a}. En sorte que toujours l'éthique, qui n'est pas tant une question qu'une réponse (elle est de toujours donnée), se clive de deux thèmes obligés. D'une part la structure offre des possibilités de mutation de l'être qui s'en trouve l'effet, mais d'autre part, une liberté d'errement est introduite par la nature même de cette structure, en sorte que le sujet a à s'y retrouver, soit à mettre en acte l'effet de la structure de la manière la plus adéquate possible. Or cette position serait rassurante si on n'avait souligné de toujours un problème dont il revient à Spinoza d'avoir tenté la solution la plus radicale, mais dénonçant suffisamment son défaut de son excès même: c'est que de quelque façon, l'accomplissement de cette adéquation est de quelque nature impossible. (I). Difficulté que Spinoza tourne en posant la question suivante: quelle ressource de structure conditionne l'obligation de l'acte, et à par-

---

(I) Ce que J.C.Milner a souligné sous le nom de "devoirs impossibles" à satisfaire.

tir de quelle mise en jeu de ces effets est-il possible d'obtenir cette adéquation, vu que seul l'effet de la structure peut être à la hauteur de contrebattre l'impossibilité qu'elle comporte, d'une solution de ce problème ?

C'est à cette formulation générale du problème éthique que l'analyse a apporté cette solution de poser le terme générique de l'<u>acte</u> comme ressource de l'opération du sujet. Dire qu'il y a acte possible, c'est dire d'une part que le sujet est l'effet du Sª, c'est dire d'autre part que dans cet effet, réside l'opération possible d'une "adéquation" (homologein)aux effets du Sª. Mais c'est ajouter enfin cette thèse plus difficile à apercevoir, que cette adéquation consiste essnetiellement en une opération dans laquelle c'est le sujet qui s'effectue comme terme adéquat de son acte: l'acte n'est pas réalisation d'une nature par liberté d'indifférence, mais, comme de toujours toute éthique l'a souligné, d'Augustin à Spinoza, réalisation de la liberté comme nécessitation de l'être.

C'est précisément à quoi vient répondre dans l'analyse le terme du désir: d'où donc le sujet est-il nécessité ? Il ne peut l'être que comme désirant. Mais ajoute l'analyse, de ce fait causé comme désir de l'Autre. Là est l'assujettissement qui conditionne l'opération de l'acte. Cet assujettissement au désir de l'Autre, c'est ce que l'analyse opère comme pratique. Ceci suppose que cet effet se distingue de la position du sujet dans la structure. Par quel mode ? Très évidemment par le mode du dire.

Or pour autant que l'Autre donne la raison de l'acte, dans la pratique, l'assujettissement au désir de l'Autre se modalise comme assujettissement au désir de l'analyste. La place problématique de ce désir est ainsi exigée par la nature même de l'Autre causation. Mais faut-il entendre ce désir au subjectif, ou à l'objectif ? C'est bien là qu'un écart se creuse, mais encore faut-il souligner ce qu'on aurait tendance à oublier en raison de la position passionnelle du sujet dans le transfert: c'est que ce désir est d'abord subjectif, bref, que c'est l'analyste d'abord qui y est intéressé comme à ce qui le tient dans son acte. En sorte que de remarquer que, dans le transfert, s'opère une tromperie sur ce désir, (thèse à discuter), implique que l'on souligne que l'analyste (s'il existe) est au premier chef intéressé dans cet énoncé, par ceci même qu'il peut bien, à ce désir, échapper. En sorte qu'on ne saurait méconnaître ce que cet axiome pratique emporte d'une fermeture passionnelle par laquelle l'analyste en vient à contrebattre les effets du transfert (le sien), en versant l'exigence de cet assujettissement au compte de l'analysant. C'est bien d'abord l'analyste qui a à (se) réaliser dans cette formule, au titre de sujet s'opérant dans le dire, à partir de ce désir.

-4-

Il se pose alors la double question de savoir comment le désir, qui est de fait avant tout, peut virer en terme problématique d'une pratique à quoi le transfert ferait obstacle. Et d'autre part, de la nécessité par quoi un sujet estime adéquat à l'être de s'opérer d'un tel désir, si celui-ci perd tout sens.

Ces questions ne peuvent être résolues que d'interroger ce qui, dans la structure, conditionne le désirant, et ce qui, dans"l'artifice" de la pratique analytique, répond à une nécessité de suppléance à ce que le désirant doit comporter de choix forcé dans l'acte. A quoi répond donc le désir de l'analyste, en tant qu'il fait suppléance au désirant ?

En n'omettant pas une fois de plus que, dans cette question du désir de l'analyste, c'est l'analyste qui est intéressé. Principe de la "Sagesse": ne s'occuper que de son propre Dasein. Or le malaise tient à ce que, si le désir est désir de l'Autre, alors un tel soi-même n'a plus lieu d'être. En sorte que premièrement l'analyste comme sujet est excentrique à cette question sur son désir. Et c'est bien ce qui implique que l'analyse comme pratique comporte l'Autre réel. Sinon pourquoi les écoles d'analyse ne se constitueraient-elles pas en groupes de Sages vivant en autarcie à la limite des villes, toute question de revenus mise à part ? Ce serait une occasion de redonner un sens au terme de bidonville, en restituant au tonneau diogénien une portée plus actuelle.

Or que la pratique analytique implique l'Autre réel, c'est ce qui conditionne ce double décentrement, non seulement que l'analyste ait rapport à l'Autre réel, mais de plus, qu'il n'ait accès à son assujettissement au désir de l'analyste que par la voie d'une analyse dite pour cela didactique. Didactique est l'analyse qui s'opère de cet assujettissement.

-5-

En sorte que l'analyste est le seul analysant. De quoi y a-t-il une analyse ? Des voies passionnelles du transfert où le sujet se produit comme désirant, et où il a à s'opérer comme assujetti au désir de l'Autre, dans le dire. Ce que le transfert permet, c'est que cette place du désirant soit dégagée moyennant le faux-pas de l'être aimé du transfert. Restant absolument contingent qu'un tel dire soit opéré. Ce qui fait limite pratique à l'acte. Le pari de l'analyse: que la reconnaissance de cet assujettissement soit opérée moyennant le dire. Mais celui-ci ne fait difficulté que de ce point même. C'est ce que désigne à la limite le concept de refoulement primordial, entendu que ce cercle, la pratique le tranche pourtant du contingent

de l'événement.A cette limite près.

-6-

Qu'est-ce donc que le désirant ? D'où vient que son événement implique le chemin du transfert ? Le désirant est fait en ceci qu'il est l'absolue proximité du sujet à son être de rejet, moyennant toutefois le dire-non qui conditionne le dire.

Le désirant choît en un reste de la causation du parlêtre dans lequel peut se méconnaître encore ce que l'être est comme rejeté. Dans la cause du désir, le désirant peut ignorer qu'il est ce rejet même. Le désir de l'Autre en tant que mode d'assujettissement à la nécessité du S^{a}, vient certes signifier la raison de cet assujet comme le réel du symbolique. Mais surtout pour autant qu'il vient donner en forme de dire-non la raison du sujet, il est la cause de ce que le désirant ne puisse de quelque façon être reconnu. Le désirant est le reste en travers du dire, et la difficulté du dire s'ordonne à un refus de l'assujettissement au désir de l'Autre en tant que cause de l'être rejeté. Le désir de l'Autre donne la forme de destin du désirant, mais par là même, il est avec lui le centre des refus du sujet, en tant que le refus de l'assujettissement au désir de l'Autre est surgissement du dire-non au lieu du rejet. Par cette structure s'implique ce paradoxe que le désirant est ce que le sujet ne veut pas. Le vouloir (en tant que défense), est tourné contre l'aveu du désirant comme point où le sujet touche dans le dire au rejet qui le constitue, et d'abord dans le désir de l'Autre auquel il est assujetti d'en être rejeté. On voit que l'être rejeté que le désirant diffère dans un premier dire-non est de quelque façon l'envers et l'assujettissement au désir de l'Autre, les modalités du dire que celui-ci implique tenant à celui-là comme lieu de refus.

Le transfert désigne la voie passionnelle (soit selon les modalités du refus, la passion étant toujours ignorance de l'assujettissement au désir de l'Autre), par laquelle le désirant fait retour pour autant que le sujet se risque au dire dont l'analyste lui propose l'opération. A ce titre, il est donc bien fermeture de l'assujettissement, mais encore il conditionne que le sujet y fasse événement de dire quant à son/être de refus.

-7-

Par quelle nécessité une pratique comme l'analyse en vient-elle à forger une position aussi singulière d'un assujet du désir ?

Ou plutôt, pour restreindre la question à son noeud, en quoi l'analyste est-il intéressé, par son acte, dans la structure (ce qu'on appelle désir de l'analyste).

Qu'est-ce qui, de là, (et comme cette opération même), le mène à opérer comme raison du transfert dans la proposition du dire ?

En quoi est-il impliqué pour lui que, comme désirant, il s'opère comme raison de l'assujettissement au désir de l'Autre ? Cette question trouve sa solution de la position que lui confère le transfert, et qu'il n'occupe pourtant pas: d'être le lieu de ce désir, en tout cas son"occasion".

Mais si l'analyste n'est pas l'Autre, et n'opère que du dire-non à cette position, ressurgit d'autant la question d'en quoi il soutient l'artifice qui le fait raison des déploiement passionnels du transfert. Répondre que ce soit pour en venir, Ad Majorem Desiderii Gloriam, à en dégager le désirant comme vérité du sujet, au bout du compte, ne suffit pas. Ce qui insiste comme énigme étant bien d'en quoi le faire-place de ce désirant serait de nature à lui importer, -puisqu'il s'agit ici du désir d'un autre. Qu'est-ce qui, dans l'événement du désirant dans l'autre, (l'analysant), lui importe, au titre de l'Autre causation dont il est lui-même l'assujet ? Serait-ce d'y trouver l'occasion d'y affermir sa certitude du pari analytique par l'évémement comme désir de sa propre impasse de désirant, moyennant celui de l'autre ? Cette hystérisation de la position de l'analyste est insuffisante.

Quoi donc plus avant ?

En quoi l'opération de se faire raison du désir de l'Autre est-il condition d'événementdu désir de l'analyste ? C'est bien là où la question sur la tromperie du transfert trouve son point de retournement. Il n'y a pas lieu de tenir que l'événement du désir de l'analyste ne serait pas problématique.

-8-

Dans cet ouvert que nous choisissons dans cette passe de laisser ici soumis à la question, une lumière cependant.

Paradoxe de la fin de l'analyse, mille fois produit. Freud ayant proclamé l'analyse infinie, on se berce donc de la certitude que toute analyse étant finie, peut aussi bien par là même être dite continuée. Ce qui laisse soumis au dormir d'en quoi elle pourrait être dite infinie.

Or cet oméga de l'analyse infinie qui s'indique comme condition de consistance de la pratique analytique, n'est-il pas précisément le désir de l'analyste, transfini de son opération ?

Une analyse infinie -comment cela pourrait-il être ? Serait-ce une analyse dans laquelle le refoulement primordial serait enfin levé ? Mais à partir de quel Aleph s'en tiendra-t-on pour quitte ? Où donc est le désir de l'analyste si aucun passage à la limite ne peut conférer correctement son statut transfini à la pratique ? Ne voit-on pas que le désir de l'analyste

s'indique paradoxalement en un lieu où toute limite serait abolie ? L'intenable et le contradictoire d'une telle position n'éclate-t-il pas assez ?

- En-deçà de la limite, interrogeons ce que Freud nous désigne a contrario comme le point de diffration absolu du sujet où précisément l'analyse bute sans même pouvoir en décider. Ce point que Freud désigne par conjuration, du terme de roc de la castration, est-ce bien de cela qu'il s'agit quand bien plutôt c'est d'un N'en rien vouloir savoir de ce point qui porte le sujet à un errement absolu dans le rejet ? -C'est à cette place que Freud continuant d'écrire fait venir la castration comme opération contingente d'un dire.

III- UNE PETITE ANNEXE: LE DÉSIR DE L'ANALYSTE DANS LE TRANSFERT.

-I-

L'analyse introduit quant à la position du sujet dans la pratique un déplacement notable. C'est de poser que le désir de l'Autre est à ce point prévalent dans l'effectuation du sujet, que le réel lui-même s'en réduit à l'impossible, soit à être la cause de ce désir. D'où une conséquence cruciale quant au savoir: c'est qu'il n'est accessible que dans un transfert dans lequel le désir de l'Autre donne la loi même de l'interrogation sur le savoir, dans son "Que veux-tu ?" Mais s'il en est ainsi, c'est donc que le sujet est assujetti au désir de l'Autre d'une manière vraiment radicale. Il n'est de désir que de l'Autre, et la reconnaissance de cette causation est le terme dominant de la pratique.

Mais s'il en est ainsi, le pas analytique serait certes considérable, mais on ne voit pas en quoi il se distinguerait d'un platonisme ou d'un spinozisme athéologique, où les voies de l'amour de l'Autre donneraient la raison et la cause du désir de savoir.

Or l'analyse introduit en ce point une thèse, elle, radicalement nouvelle, sous le nom du transfert: c'est que ce désir de l'Autre, comme assujettissement, me peut être, par le sujet, que repoussé. Le premier rapport du sujet à ce désir de l'Autre, loin d'être un amour qui le porterait aux fins de l'être, est le surgissementd'une énamoration par laquelle le sujet démontre que cette passion du désir de l'Autre est refus opposé à sa reconnaissance. Cette nouveauté de la pratique, qui, de la résistance au refoulement, et plus avant à l'inconscient, ordonne la pratique analytique, boucle donc d'un paradoxe ce premier pas: qu'il n'y ait accès au réel que moyennant le désir de l'Autre. Ainsi l'assujettissement à ce désir est-il par excellence ce qui, dans le sujet, suscite un refus ordonné dans un dire-non.

Nous devons éclairer la raison d'un tel rapport paradoxal, dans le transfert, au désir de l'Autre.

Mais si ce paradoxe est marquant, il est plus notable encore qu'il se boucle d'un second qui est celui-ci:

C'est que cette position de refus   opposé au désir de l'Autre dans le transfert, peut à l'occasion virer de position sans perdre le moins du monde la marque qu'il porte symptomatiquement d'un refus, en certitude d'une élection et d'une séparation qui d'une part assure à l'analysant son élection dans le désir de l'Autre, en l'occurence dans le désir de l'analyste, pour autant qu'il est ici ce qui modalise ce désir. Mais de plus il faut noter que ce désir de l'analyste, en tant qu'il est lui-même originé dans cet effet de séparation, procède   de la même dimension du refus, dont il porte la marque en ceci que de là, s'autorise qu'on'   dise le trans-

fert tromperie. Telle est bien la Versagung constituante du désir de l'analyste, ou du moins son aspect principal à l'endroit du transfert.

La question est: comment pensons-nous pouvoir éclairer l'énigme de ce point de mutation du sujet par lequel la certitude du rejet que le sujet modalise dans le transfert comme passion du refus à l'endroit de son assujettissement au désir de l'analyste, -comment ceci peut-il, portant de ce fait la marque du refus, se retourner si extraordinairement dans la certitude de cet assujettissement au désir de l'Autre en quoi le désir de l'analyste réside premièrement ?

Nous voyons que s'engage ici pour nous la nécessité d'un mouvement généalogique: qu'est-ce que le désir de l'analyste doit au refus, dans l'assujettissement qu'il manifeste au désir de l'Autre.

Mais cette question se double de ce fait d'une seconde qui à vrai dire ouvre un autre champ: par quel changement de position un sujet peut-il en venir à reconnaître dans l'acte cet assujettissement en s'opérant comme analyste ?

-2-

D'où la question suivante: en quoi l'analyste est-il intéressé à la pratique analytique, dans cette position de son refus ?

Il faut répondre en gros que cette question tient certainement à ce qui anime le sujet à se reconnaître assujetti au désir. Mais ceci ne fait que cadrer le problème, sans le résoudre.

-3-

Ceci toutefois nous permet d'introduire la grande question: d'en quoi l'analyste est-il intéressé à l'analyse ? C'est en effet là le problème qui seul importe. Selon une tendance naturelle, on est porté à interroger le discours analytique à partir des termes de la position du sujet dans la structure. De ce fait, on est porté à conclure que le transfert, le désir, etc., sont les termes cruciaux du discours analytique. Ce mouvement "naturel" tient précisément à la position du sujet dans le désir: qui est de forger des fictions propres à tromper dessus.

Il est au contraire essentiel, en renversant cette position, de s'apercevoir que l'objet du discours analytique, c'est le désir de l'analyste, C'est de là seulement que les éléments de la structure et de la position du sujet y prennent leur juste portée. Cette formule peut de prime abord surprendre: ne risque-t-on pas ainsi de refermer l'analyse sur elle-même ? Que l'on aperçoive bien le point d'application de ce qu'on propose: c'est la question de toujours   de la formule pratique de la Sagesse comme

voie du Salut en acte. Cette formule pratique, que nous pourrions dire spinoziste-stoïcienne, revient en somme à ceci: que le sujet a à s'opérer dans son acte, et que là seulement est ce qui importe; formule-clé de l'éthique. Toutefois, c'est bien plutôt sous la forme socratique que nous devons en déplacer l'accent: quoi de toi-même dans ce que tu opères ? Ce que tu opères-c'est toi-même. Sache ne pas avoir à t'occuper du reste, avant la reconnaissance que tu dois à ce qui te détermine. C'est là le sens de la formule stoïcienne du s'homologuer à la Nature: s'opérer conformément à ce que la structure indique des voies du sujet, en tant que, si cette structure est division dans le symbolique, alors l'opération du sujet est reconnaissance en acte de cette effectuation dans ces effets. C'est donc pour autant que ce qui divise est le symbolique, que l'effectuation est reconnaissance dans le dire, ce que le Stoïcisme ne remarque pas assez.

Que l'analyste ait à s'opérer de ce dire: ce n'est là nul impératif mais ce où il est appelé par le malaise issu de la division même où il est échu comme sujet. Par quelle particularité absolue un sujet en vient-il à ce point, est une autre question, à n'éclairer que dans l'universel.

C'est donc en tant que l'analyste se reconnaît comme sujet au dire, soit disant son assujettissement aux effets du S^a, qu'il s'opère d'abord à ce titre: l'analyste, seul analysant. Le mouvement par lequel un sujet vire à l'analyste, c'est la reconnaissance en acte de cette division dans le dire. C'est pour autant précisément que cet assujettissement est le désir de l'Autre, que par voie de conséquence, l'analyste pose le transfert comme mode d'événement de l'analysant qu'il devient. Littéralement l'analyste s'opère comme tel pour autant que, dans l'après-coup, un point de regard lui est donné d'où il puisse se dioeciser de ce qu'il est comme désirant dans les impasses du transfert. Ce point d'où il se dioecise dans l'ironie en se reconnaissant soumis à l'errement de l'amour, sans manquer à pouvoir en dire le vrai, est le point d'où il s'analyse. En sorte que l'analyste n'est intéressé au transfert qu'en tant que sien: soit en tant que, s'opérant dans sa propre passion, il peut reconnaître le vrai de cette passion dans l'ironie qui en retranche le désirant.

Et c'est à ce titre que l'analyste est intéressé à ce que nous pourrions appeler l'amphibologie du désir de l'analyste dans la tromperie du transfert (le dioecisme même vu plus haut). Elle consiste en ceci que, comme désirant dans son transfert (soit dans l'expérience de sa passion de sujet), l'analyste se reconnaît comme assujetti au désir de l'Autre, soit ce qu'il nomme par ambiguité le désir de l'analyste d'où il s'opère comme assujetti. L'ambiguité qui règne entre ces deux désirs consiste donc en ceci que la reconnaissance de la cause de l'assujettissement lui fait place de ce fait comme désirant, non pas tant à cette place même, que comme le tiers qui s'en

divise, venant de ce fait à la place du désirant lui-même du transfert.

Si l'analyste est donc particulièrement intéressé à nommer la tromperie du transfert, ce n'est pas simple refus, c'est plus sérieusement, moyen pour lui en tant qu'il s'opère (comme analysant à partir du désir de l'analyste, de s'opérer) comme désir de l'analyste dans ce refus. Le désir de l'analyste doit donc la tension de sa position problématique à la nécessité de sujet où est l'analyste comme analysant de reconnaître son assujettissement au désir de l'Autre dans son transfert, soit dans la distance ironique qu'il prend à son propre égarement. Il convient donc de souligner que la position du transfert comme tromperie, intéresse tout particulièrement l'analyste au titre de ce qu'il s'opère comme analysant.

A tel point que de première suggestion, nous pourrions aller à dire que, par delà les exigences du désir de l'Autre réel, ce que l'analyste quiert en se mettant dans cette position, c'est avant tout la possibilité, vue la position impossible que lui confère le transfert, de s'en opérer mieux au titre du dire-non qui lui permet de se séparer de cette position où il est assigné, par l'interprétation. I.e. que le transfert que l'Autre lui présente comme ce dont il est la cause, de le tenir comme objet, pour autant qu'il en est rejeté comme impropre à en soutenir la place, ce transfert lui donne accès dans cette métaphore du désir de l'autre (l'analysant), à son propre dioecisme, l'interprétation dont il opère lui permettant de s'opérer comme désirant pour autant qu'il rejoint en ce point l'universel de la structure par lequel il a donné à entendre à l'analysant le point où lui-même aurait à se dioeciser dans la reconnaissance de son propre assujettissement.

-4-

S'il en est ainsi nous voyons qu'un renversement de questionnement s'opère, dont le désir de l'analyste s'éclaire d'autant. La question n'est pas tant d'en quoi le désir de l'analyste est cause du transfert. Elle est plutôt de savoir en quoi le transfert comme expérience du sujet (le désir pris dans sa "réalité formelle"), est nécessité à la position de l'analyste comme désir. En quoi l'analyste, pour s'opérer dans son acte,est-il nécessité à s'opérer dans un transfert ? On voit que cette formule est ambiguë, puisqu'elle ne tranche pas: le sien ou celui de l'autre, l'analysant ? Mais justement, cette ambiguïté est peut-être décisive de l'implication de l'Autre réel dans l'acte analytique. Et c'est peut-être autour de cette ambiguïté que jouent et la fonction du transfert pour l'analysant, et la place de l'analyste dans le transfert, avec l'ambiguité que recouvre cette dernière expression.

Que l'analyste ait à s'opérer dans un transfert, voilà en effet une exigence tellement reçue qu'elle en dissimule absolument l'incontournable de structure. On verse cela au compte d'une quelconque didactique, destinée

pense-t-on, à éclairer l'analyste sur ces propres transferts. Sans expliquer à vrai dire le moins du monde en quoi d'en être ainsi averti le rendrait plus adéquat à la position de l'analyste ?

La question restant de ce fait ouverte, que la pratique institutionnelle comme toujours dissimule. D'une manière générale, nous ne voyons pas pourquoi nous ne formulerions pas ici cet axiome: que tout problème non résolu dans le dire est transféré en solution institutionnelle. C'est pourquoi toute institution vient à la place d'un rejet: elle est le retour dans le réel de ce dont on ne veut rien savoir dans le symbolique. Il ne faut donc pas s'étonner que la "vie sociale" implique essentiellement l'institution comme sa forme dominante: elle démontre ce que le lien social doit au rejet. Inversement, il est drôle que l'institution en vienne aujourd'hui par excellence à être le lieu de regroupement de la psychose comme forme limite de la forclusion du Nom-du-Père. Recroisement ironique des ruses du langage dans l'histoire.

Tel de la psychose. tel de l'analyse didactique: l'institution supplée aux absences de la pratique.

-5-

Ce que l'analyse didactique dissimule, c'est que l'opération de l'analyste dans un transfert est le lieu où il se décise premièrement comme désirant, et que c'est là la ressource de l'acte analytique. En effet, en s'opérant comme désirant dans un transfert, l'analyste peut prendre acte (pour autant qu'il n'est pas transi par l'ignorance passionnelle), de la réalité formelle des moments de son désir en tant qu'articulés comme temps d'une expérience. Ainsi d'une part il est introduit quant à ce qu'il est comme désirant, non pas seulement au savoir de cette réalité formelle, mais plus avant, au N'être pas sans savoir qui le soustrait à l'ignorance de son être de rejet, en tant que c'est là le montage passionnel du désir. Mais le point d'où l'analyste s'opère comme assujetti au désir de l'Autre comme incontournable, d'où résulte l'élusion passionnelle du transfert, est précisément ce d'où il s'analyse, se posant comme désirant soustrait paradoxalement à son ignorance constituante.

A quelle condition est-il possible pour un sujet que survienne ce mouvement paradoxal de l'être, qui permet que la réalité objective de l'ignorance passionnelle puisse ne pas faire obstacle à sa reconnaissance, et à la division corrélative du sujet comme désirant d'une part, comme lieu d'où cette reconnaissance peut s'opérer d'autre part.

Que ceci se résolve -dans la structure par la divergence du désirant et des passions du transfert; -dans l'histoire par l'événement contingent

qui fait que l'hystérique n'est pas sans savoir et qu'elle est de quelque façon relevée de l'oubli: ces points sans doute font frayage à cette opération. Mais ils n'en laissent pas moins intacte la question: quel est ce point de la topologie du sujet d'où l'opération de l'analyste comme divisé dans la réalité objective du transfert, lui est reconnaissable ?

Ce point est celui que les Dialogues de Jeunesse de Platon (à entendre comme om voudra), désignent sous le nom de Socrate. Socrate, dans le dialogue socratique, est le point d'où le Vieil Homme peut ironiquement regarder le déploiement du désir -et d'abord du sien propre. Ainsi se clivant de l'énamoration en quoi il tombe comme jeune homme, pour autant que devant la beauté, ne lui franchit les lèvres que le mot de: Sagesse. Que là soit l'impasse productive dont Platon jeune se divise en le jeune homme dont il est ainsi chassé pour rejoindre Socrate au lieu plus intime du dialogue, voilà le point précis qui nous est indiqué comme le lieu d'où le désir de l'analyste comme paradoxe de la reconnaissance de l'assujettissement, peut s'opérer.

Mais si le nom propre désigne ce qui de l'être est imprononçable, est-il temps de lever cet impossible, et de nommer alors la raison du désir de l'analyste ? Ne nous faut-il pas plutôt insister encore dans cette distance où nous nous dioecisons de Freud ?

-6-

Toutefois, devons-nous dire qu'ainsi ce dioecisme de l'analyste comme désirant dans la réalité formelle de son transfert, soit une raison suffisante de son opération comme cause formelle dú désir de l'Autre réel (l'analysant) ? Il ne nous semble pas. Mais plutôt que la métaphore de son opération comme désirant que l'analyste trouve dans le désir de l'Autre réel (l'analysant), n'est pas la raism suffisante de son acte, n'éclairant que son transfert; ou plutôt que cet acte, en tant que s'accomplissant dans cette métaphore, opère un nouveau qui n'y est pas réductible. Qu'est-ce donc que ce nouveau ?

-7-

Dans ce qui précède, le lecteur attentif n'aura pu manquer de relever une impasse. Elle se formule en un argument proposé par J.D.Nasio, et qui devrait devenir une saine règle de jugement: qu'en posant qu'il y aurait un point d'où l'analyste s'opère comme clivé de son transfert,(comme analysant), nous introduisons précisément par la porte de derrière cette latence tant pourchassée. Ne serait-ce pas en effet anticiper sur l'opération effective de l'acte analytique, en tant qu'elle n'opère que dans le contingent, que de poser un tel point ? Que pourtant ce lieu doive être interrogé, voilà pourtant ce que nous maintenons. En sorte que ce point apparaît d'une struc-

ture complexe et aporétique, à son tour.

Nous avancerons ceci : Que sait Socrate ? Rien si ce n'est les choses de l'amour. Nous avons mis en doute ailleurs cet énoncé, en remarquant que c'est bien plutôt de celles-ci que Socrate semble spécialement ignorant, mais que c'est précisément ce qui le porte à s'y retrouver d'une manière exceptionnelle. Que Socrate littéralement ne sache pas, voilà ce qui est crucial quant à sa position dans le désir. Mais qu'est-ce donc que Ne pas savoir? On ne reprendra pas ici la question.

Mais ceci nous permet d'avancer beaucoup si nous pouvons dire que c'est précisément de ce point où rien n'est su, et où il n'y a à proprement parler rien, que l'analyste opère comme du lieu d'où reconnaître la réalité formelle de son transfert. L'énigme qui subsiste est de savoir quel est ce point, en tant que le parcours de Platon nous enseigne qu'il ne peut que se nommer d'un nom propre -vieil homme quel est ton nom ? Le lien le plus intime qui se noue du sujet interrogeant dans l'errement du Ne pas savoir, à ce point que seul un nom propre désigne, voilà la question qu'il nous faut frayer vers ce d'où l'analyste s'opère comme n'étant pas sans savoir quoi de l'amour et du désir. Ce lien particulier que le Nom du Père nomme, est-ce assez de le dire ainsi ?

-8-

Nous tiendrons le transfert pour un signe (I): celui du désir de l'Autre, modalisé dans le désir de l'analyste. On voit que le transfert n'est pas le signe de l'inconscient, puisque ce qui en vient à exister, cela, c'est la cause de ce qui est. Le transfert n'existe que d'un réel modalisé dans la cause du désir, et sa causation vient de l'irréel d'un non-accompli.

S'il en est ainsi, faut-il dire que le désir de l'analyste était déjà-là à attendre que les productions du désirant s'opèrent en transfert dans uneanalyse ? Moyennant quoi, ce qu'une analyse opère de contingent serait pas un tel couvercle, déjà fermé. Plus d'analyse possible, le désir de l'analyste servant à en clore la possibilité. On voit l'écueil sur lequel court toute théorie qui procède de la donnée d'un point fixe comme référence de l'acte. Constituer une topologie de l'acte sans point fixe, voilà ce qu'il nous faudrait obtenir pour penser l'analyse.

Le désir de l'analyste repose ainsi sur un pari à quoi l'événement du transfert fait signe de son jeu. Cette place du désir de l'analyste, d'où donc le sujet qui s'y opère en tient-il la certitude, si elle ne peut être d'avant le transfert qu'au prix de le rabattre. Devra-t-on dire que cette

(I) Et pas pour un S[a]. Selon la formule stoïcienne, le signe se définit: là où il y a cicatrice, il y a eu blessure. Le transfert est la cicatrice qui s'engendre d'une blessure à venir.

certitude vient à l'analyste de sa propre opération dans le transfert ? Dans quelle mesure donc le transfert (à ne pas spécifier) constitue-t-il l'index de la certitude du désir de l'analyste comme raison adéquate d'un acte ? Serait-ce simplement dans la mesure où l'analyste comme sujet aurait à s'y soustraire, conférant ainsi à la certitude son sens de séparation, versé au compte du désir de l'analyste.

Si donc le transfert n'advient que comme refus de l'assujettissement au désir de l'analyste, par quel renversement l'analyste peut-il en venir à trouver la certitude de son acte dans ce refus lui-même.

Il faut noter que la question, à être versée au compte de l'autre, l'analysant, perd tout intérêt, et qu'elle ne reste pertinente que pour autant que c'est l'analyste qui dans son acte, est interrogé par son propre transfert. C'est bien dans la mesure où lui-même comme désirant suit les voies du transfert, que cette question est ouverte. Sinon on ne peut que retomber dans l'ornière ordinaire: d'en venir à rejeter sur l'autre le poids de la démonstration. Comment la manière dont l'analyste est pris dans son transfert en vient-elle à faire certitude de son acte dans le désir de l'analyste, voilà la seule question.

Or on doit noter que de là apparaît une difficulté posée plus haut: par quel retournement de sujet dans le transfert, qui est refus de l'assujettissement, peut-il se tourner en certitude de l'acte analytique. Qu'est-ce qui, dans l'acte analytique, constitue une telle réversion, décisive.

Car nous ne sommes pas à mettre en doute le réel de l'analyse. La question que nous posons est plus décisive: de quelle position subjective le désir de l'analyste peut-il s'opérer à partir de la certitude que l'assujettissement au désir de l'Autre est par nature passible de ce refus qu'est le transfert ? Quel est donc le point de sujet où la fonction du transfert se renversant, devient signe de l'assujettissement en tant que le sujet peut reconnaître ce signe ? C'est ce mouvement subjectif par lequel le signe objectif du transfert comme marque d'assujettissement peut virer à la reconnaissance subjective de ce désir de l'Autre, point d'où le désir de l'analyste est posé, que nous tentons de frayer.

Comment le désir de l'analyste peut-il, à partir de la signification objective du transfert, s'opérer comme mouvement subjectif de reconnaissance du désir de l'Autre comme cause de l'assujettissement.

-Mais inversement comment la production objective du transfert en vient-elle à exister à partir du mode de refus qui constitue la position du sujet à l'endroit du désir de l'Autre.

-9-

Deux questions s'entrecroisent.

D'une part celle du virement de la reconnaissance de l'assujettissement au désir de l'Autre à partir du refus propre au transfert (point dont nous avons noté que le désir de l'analyste n'est pas sans porter la marque dans sa propre Versagung). De l'autre, celle de la condition que le transfert comme production objective trouve dans le désir de l'analyste comme raison de son déploiement. Cette question étant porteuse de la bifidité des sens du transfert où l'on ne peut d'emblée trancher en quoi il est décidable si le transfert est fermeture, -ou mouvement nécessaire du désirant.

Etant entendu que ces questions ne nous intéressent que dans cette visée: d'assigner en quoi l'analyste est intéressé dans son acte, pour autant que d'abord celui-ci procède de sa propre division comme désirant dans son transfert. Car ce n'est pas simplement de ce que l'analyste peut par exemple faire porter dans l'interprétation, de donner à entendre, qui importe. Conformément au mouvement qui est le nôtre, ce qui doit nous importer, c'est la position de l'analyste en tant qu'il est analysant, soit en tant que, dans son acte, c'est d'abord en ce qu'il s'homologue à ce où il est attendu qu'il s'opère vraiment. En sorte que, suivant ce que nous avons déjà produit, le mouvement de l'acte analytique (de l'interprétation par exemple), est d'abord opérant comme division de l'analyste.

En quoi donc l'analyste s'opère-t-il dans son acte, comme désirant dans le transfert d'une part, dans le désir de l'analyste de l'autre, voilà le seul point qui ait à nous concerner.

-IO-

Que le désir de l'analyste soit marqué d'une dimension de Versagung, il ne le doit pas simplement à ce que, procédant de la vérité comme cause, il ait à anticiper comme certitude sur le réel de son effectuation, pour autant qu'il le "pose"; il est certain que c'est là un des aspects de l'acte lorsqu'il passe dans le réel, que l'anticipation de sa cause pour autant qu'elle tient au dire, le fait, toujours, confiner à une dimension de Verworfenheit sensible dans plus d'un discours.

Mais cette difficulté s'accroît dans le discours analytique, pour autant que l'acte de l'analyste ne saurait procéder que des voies du transfert où il s'est opéré comme sujet, soit, en procédant d'un refus:

celui dont le transfert fait le signe.

Comment nommer ce point de mutation que nous cherchons à éclairer ? Quelle est l'opération en jeu dans ce qui fait virer la Versagung issue du

refus de l'être, en certitude de l'acte dans le désir de l'analyste ?

Ce virement ne peut tenir qu'à la structure même de cette Versagung comme condition de l'acte. Si dans l'acte le sujet s'opère comme ce qui se retranche et choît comme rejeté sous la condition du dire qui lui en permet la reconnaissance, c'est bien dans la mesure où la Versagung, le refus du dire inaugural, l'a constitué comme rejeté du symbolique, que l'acte le ramène à ce refus. -Mais comment y a-t-il là acte, en tant que l'acte implique certitude, soit, renversement du sens du refus ? La certitude comme retranchement situe donc le sujet dans un rapport exceptionnel à ce qui l'assujettit comme désirant. C'est dans cette mesure où le sujet, dans son retranchement comme désirant, est certain de ce qui le divise, qu'il s'autorise à dire la division de l'autre, pour autant qu'il se fait agent du transfert.

Le transfert, avons-nous dit, est signe du nouement du désir de l'analysant au désir de l'analyste. Ce nouement est proprement l'acte analytique. (I). C'est l'occasion de remarquer que l'analyse apporte du nouveau sur ce point, et d'une manière fort entrecroisée. D'une part, en effet, elle énonce conformément à l'axiome socratique que: de te fabula narratur. Dans l'analyse le dire n'existe que de ce la fable ait à te concerner. Là est le propre de l'acte du dire qu'on s'y opère , où l'accent est mis sur la réversion de cette opération. Mais ce nouveau dans l'analyse, (à dire, tu t'opères), ne serait pas audible, si précisément cet axiome ne se formulait de l'Autre, sous la forme d'un Tu. Cette implication d'un Tu dans l'intimation de l'acte est peut-être le plus neuf de la pratique analytique. D'où cette forme majeure de son acte: qu'il n'y ait d'acte que dans un transfert, soit dans le nouement du désir au désir. Cette prévalence absolue de l'incontournable de l'Autre dans l'acte, voilà ce en quoi l'analyse est une éthique au sens spinoziste de ce terme: l'Autre y fait un réel qui explique que le"fait moral" soit -un fait avant tout jugement. Que l'éthique soit le réel, ceci est à déduire de la structure de l'acte comme nouement de transfert. Ainsi, élucider cette structure des nouements du désir dans l'acte du dire, est une tâche décisive de la doctrine analytique.

La singularité du sujet n'est donc jamais saisissable selon ses ver-

---

(I)Il revient à J.D.Nasio de m'avoir souligné dans une discussion, d'une manière particulièrement claire, que l'acte réside dans un tel nouement. C'est là seulement ce qui permet de lever les apories de l'acte dans la théorie. C'est que ce nouement ne relève que du pratique, conformément à l'analyse augustinienne du Lien dans le problème trinitaire. Le lien du père au fils ne peut au bout du compte être tenu que de la pratique qu'il est littéralement, en tant qu'Amour et Don.

sants/constituants que dans la référence à l'Autre causation, soit à l'implication du désir de l'Autre dans son transfert propre. D'où la forme que reçoit ici cette division des questions:

I- La première tâche étant d'éclairer en quoi le transfert comme événement du désirant n'existe que du nouement advenant du désir au désir de l'analyste. C'est ici ce dernier désir qui donne le mode propre de l'Autre causation.

2- Secondement, il ne convient pas tant de se demander en quoi le désir de l'analyste serait un désir "pur", retranché de tout pathologique, que d'interroger en quoi ce désir nécessite l'existence d'un transfert pour s'opérer. On a souligné plus haut que l'ambigu d'une telle formulation, qui ne tranche pas d'emblée si ce transfert est celui de l'analyste comme sujet, ou celui de l'analysant, est nécessité par le problème même. Devons-nous dire qu'ici, c'est le désir de l'analysant qui donne le mode de l'Autre causation ? Voilà qui n'est pas certain, n'étant pas exclu que le décisif soit que le désir de l'Autre soit en tiers au titre d'assujettissement propre de l'analyste comme sujet, entendu pourtant que c'est le transfert qui l'y rappelle (au sens d'y ramener).

Tentons d'élucider le premier de ces points, si tant est qu'il soit séparable par méthode du second. Notons qu'une question aurait à se poser: dans quelle mesure devrait-il être exigé de produire des concepts propres à rendre compte du non-séparable dans l'acte ?

Si nous adoptons avec Spinoza cette remarque que la conscience ne vaut que par la première idée en tant que signe de la chose, il nous faut dire que le transfert, bien qu'il se présente selon la modalité subjective d'un refus, constituant de la passion d'ignorance dans l'énamoration, est cependant le signe du nouement du désir au désir. La "chose" dont il est question, c'est de/ce nouement même, comme assujettissement au désir de l'analyste.

Ainsi d'une part, il faut éclairer la nature de ce nouement en tant qu'assujettissement.

De l'autre il nous faut expliquer ce paradoxe du mode d'être du sujet, qui implique que l'événement subjectif de ce nouement se fasse contradictoirement comme un refus. Or il n'y aurait pas paradoxe s'il ne fallait souligner ceci: que pour autant que la nature du nouement ne consiste que dans un <u>legein</u> du donner à entendre où le sujet est reçu comme dire, le transfert fait paradoxe de son refus du dire. Ce paradoxe tient à ce que nous devons énoncer qu'il y a effectivement reconnaissance de la loi du dire, mais que cette reconnaissance s'opère comme dire-non. Pourquoi un tel paradoxe ? Comment se fait-il que l'assujettissement au dire (en tant qu'il est recon-

naissance), se fasse sur le mode d'une dénégation (terme qu'on évite autant que possible, en raison de ce que son <u>reçu</u> le fait tourner à la fermeture du problème).

D'où cet autre problème crucial: comment par un second virement, un dire devient-il possible qui fasse muter cette dénégation en reconnaissance? D'où l'on a à se demander -si cette seconde mutation est possible ?

Or il est remarquable que par ce second problème nous résolvions l'autre à l'occasion. Dire en effet que le nouement du désir au désir est de l'ordre du donner à entendre ou du <u>legein</u> de l'être du sujet, c'est énoncer la structure fondamentale de ce nouement. Mais dans ces conditions, il faut penser que le sujet sait cet assujettissement, tant bien qu'il le dénie: là, l'inconscient. Ou bien s'il n'en était pas ainsi, qui le savait ? Si l'on se contente de dire que c'était l'analyste, on ne voit pas pourquoi il y aurait transfert ?

Si donc il y a transfert, c'est qu'il y a nouement, donc inconscient. Nous pouvons dire: dès qu'il y a transfert, il y a nouement du désir au désir. Le transfert est le signe et l'effet de ce nouement.

Toutefois, autre chose est le transfert, autre est sa nomination dans sa cause. Il appartient donc à l'existence du désir de l'analyste que cette nomination ait lieu: puisque c'est lui qui premièrement, peut l'énoncer devant son refus.

De ceci découle que la question du transfert est liée à la même causation que celle de l'inconscient. Là encore l'analyste en vient à poser le transfert dans sa cause (le nouement). Et c'est précisément de l'anticipation de cette cause que procède son effet. La causation S^a avec sa temporalité absolument singulière est ici à l'oeuvre. Ce problème ne nous semble pas réductible à celui du SsS, dans la mesure où, le SsS n'étant que l'anticipation formelle, dans le transfert, de sa cause, la nomination posante propre à l'acte de l'analyste semble d'une autre nature: puisque plutôt conditionne-t-elle que le transfert, donc le SsS, puissent advenir.

La position de la cause du transfert dans la nomination de l'analyste semble donc une question distincte de l'effet de SsS.

La lumière portée sur cette position de la raison du transfert ne laisse pourtant pas que la raison de l'événement de ce nouement du désir au désir reste à dire.

-II-

La grande idée qui règle le cours des astres dans le mouvement analytique, c'est cette idée augustinienne qui, conjugant l'apostrophe faite au "peuple à la nuque raide" à la certitude qu'il y a là égarement, trouve issue

à cet égarement dans la reconnaissance de ce qu'il est dû à une cause excentrique à l'être (en l'occurence le S^{a}, soit le désir de l'Autre). C'est de cette idée qu'il n'est d'issue au malaise du parlêtre que moyennant la reconnaissance de cette excentricité de la cause, que l'analyse comme pratique naît, pour autant que, de là, il convient de formuler que la dimension de vérité de l'être est assujettissement à cette cause. Mais pourquoi doit-il en être ainsi, la réponse ne vient qu'à remarquer que cette reconnaissance n'opère que pour autant que l'être est amour: c'est du moins ce qu'en pose Augustin. Si c'est bien là la raison de l'être, c'est ce qu'on peut discuter, pour autant qu'Augustin fait tourner court cette interrogation sur l'être dans cet amour, au lieu d'en reconnaître le désirant comme reste de ce mouvement. Que toutefois l'être soit amour, ceci implique donc la réciprocité. C'est donc que la cause de l'être est de nature à y parer: elle est elle-même amour, et l'amour qui permet l'assujettissement à son voeu, vient d'elle. Ce qui manque ici, c'est de reconnaître que dans ce mouvement du transfert, ce qui opère l'assujettissement n'est pas l'amour, mais le désir. Si ce point reste voilé, c'est qu'il s'agit de dérober que la cause de l'assujettissement est aussi la cause du mal,ce qui impliquerait que l'amour en soit sérieusement ébranlé. Plus avant, il faudrait en venir à reconnaître que cette Autre causation qui, dans l'assujettissement, porte remède au malaise, n'existe à vrai dire pas. Ce qu'on appelle le transfert dans ce qu'il a de nécessaire, tient précisément à ce mouvement par lequel l'être se dérobe dans l'amour à son assujettissement.

Ainsi corrélativement à l'assujettissement premier de l'être, il est posé que la puissance de s'y dérober lui est donnée comme "orgueil", soit précisément comme un dire-non par lequel le sujet se dit libre, -libre de ne pas reconnaître que le désir de l'analyste lui présentifie en acte le surgissement de son assujettissement inconscient à sa liberté de refus. Que la liberté du refus soit la trace de cet égarement constituant que l'assujettissement à l'Autre causation implique, voilà la question à travailler.

Quoiqu'il en soit, il est de là interrogeable et d'en quoi l'être pourrait reconnaître son statut d'assujet, et pourquoi il souhaiterait le faire. Si réellement l'assujettissement inconscient à la cause du malaise implique cette structure défensive d'un dire-non qui précisément est la liberté du sujet, pourquoi cette liberté devrait-elle être dépassée en reconnaissance de l'assujettissement ?

La réponse vient ici: quelle est donc la signification de la doctrine lacanienne du stade du miroir (ou pour mieux dire de la connaissance paranoïaque) ? Elle signifie ceci, que la marque du malaise que l'être reçoit de son Autre causation, tient précisément dans la forme d'égarement de la

connaissance paranoïaque comme structure projective de l'être rejeté de l'as-sujet. C'est dans la mesure où l'être est par sa causation de Sª, rejeté en forme d'errement absolu, et ceci sous la figure du Maître, soit de l'enflure qui ne peut se retrouver que dans l'angoisse et l'égarement de la certitude de soi, c'est dans cette mesure que la question même de l'être surgit dans l'être, de ce qui pourrait arrêter cet égarement et y faire solution ? C'est cette solution si elle existe, qui fait virer l'angoisse à la culpabilité. Il faut alors dans un second temps remarquer que la question même dans l'être n'a pu surgir que du lieu de sa solution. -Ce qui implique ce tiers temps intermédiaire inaperçu, que la réponse a donc déjà été trouvée. C'est bien précisément ce que signifie la reconnaissance de l'assujettissement.

Ce qui peut guider l'être dans/la recherche d'un l'assujettissement qui lui vienne comme une grâce au milieu de l'errement de la projection défensive, c'est précisément la cause qui, ordonnant le lieu de regard d'où cette projectivité se soutient, y fait nomination, et opère de ce fait un virement de la projection à l'abjection. C'est pour autant que dans l'assujettissement, l'être peut se reconnaître comme l'abject d'une certaine cause qui l'assujettit, que son égarement se résout.

Il est donc inadéquat d'interroger ce qui soutient la position de l'analysant malgré l'abject de sa position. Car ce qui le soutient, c'est cette abjection même pour autant qu'en elle, il lui est possible de se reconnaître comme fixé à une cause que l'Autre causation désigne, et qui le fait virer à l'ordure. Virer à l'ordure, le sujet n'attend que ça, mais encorelui faut-il pour cela la grâce de la nomination qui lui en portera la raison dans l'amour. L'amour de transfert ne trouve sa raison d'être que de la certitude anticipée/que le désir de l'analyste représente la possibilité de nommer le sujet comme l'ordure rejetée du désir de l'Autre.

Dans ces conditions, la Versagung du transfert en tant qu'elle peut virer en désir de l'andyste s'éclaire un peu: si l'analyste est certain de son acte, c'est pour autant que la projectivité de son errement comme effet de l'Autre causation s'est, dans le désir de l'analyste, virée en l'ordure qui le fait l'abject de la nomination que l'analyste opère. L'analyste/n'opère comme désirant que de la certitude de sa propre abjection.

Qu'est-ce donc qui permet de faire ce virage, sinon ce que l'amour en tant que signe de ce que le sujet en vient à s'assujettir, donne cette certitude qu'au bout du compte, la privation de ce qui fait son "orgueil" dans l'errement, le fera virer à l'abject. La honte d'être privé, le transfert comme mise en acte de cette demande de privation par l'analyste, voilà ce qui anime l'analysant et ce qui justifie son amour. L'amour est le signe de ce que l'analysant a bien été privé dans le transfert, de ce qui faisait

son refus d'assujettissement. L'amour est demande de castration, et le transfert comme mise en jeu des différents registres où cette demande a à s'opérer, n'est causé que de là: que la nomination de l'abjection du sujet lui permette l'assujettissement à la cause qui [sinon] impliquerait son refus.

NOTE: LE MANQUE DE RAISON DU SEXUEL COMME CAUSE.

Que veut donc dire la surdétermination ? Simplement ceci: qu'il manque toujours au moins une raison: la bonne (I). La bonne raison fait défaut, celle qui mettrait un terme à la chaîne des justifications.

Telle est la structure de l'argument du chaudron, si nous devons penser que la surdétermination est fait de signifiant; d'autant plus de raisons, d'autant moins elles valent, s'annulant l'une l'autre dans leur cascade de fiction. L'argument du chaudron veut dire que la cause du signifiant est par essence fictive, que lesraisons du signifiant désignent ce qui manque au réel: la vérité du sujet comme Je mens de toute cette chaîne de raisons plus défaillantes les une que les autres, et dont la structure même est de défaillir, aux fins d'indiquer le lieu d'une faille de sujet.

C'est là le vrai trou de toute l'affaire, à quoi le fond percé du chaudron fait écho: ce fond percé, c'est le sujet, que l'annulation de toute la chaîne d'où s'argumente l'état du chaudron, désigne.

Telle est la structure de la supposition matérielle du signifiant: désignant par le trou, le trou insignifiable. C'est pourquoi les chaînes du signifiant ne peuvent en rien ravauder ce trou. Elles n'exsistent que de ne pas pouvoir le suturer , puisque précisément le manque qu'elles produisent, donne à entendre la faille du sujet par le dire oblique qui leur fait manquer de raison pour argumenter de "l'état de choses" de chaudron.

Tel le sexuel: toujours trop dérisoire à trouver sa raison d'être. Mais tandis qu'on en parle: on s'y assujettit, et le trou est joué qui fait le jeu du phallus.

(I) Je reprends cette définition de la surdétermination à D.Sibony.

GÈRÔME TAILLANDIER

FONCTION SUBJECTIVE DE LA CROYANCE

Qu'on prenne ces notes pour une approche simple des conséquences subjectives du rejet. Elles ne font que cerner de loin un problème à reprendre mieux: de quelle manière un sujet s'opère au voisinage des effets de disruption radicaux par quoi le symbolique intervient sur le parlêtre.

Pour ne pas dire nul. (2011)

I- REJET QUE LA CROYANCE SOIT INDICE DE RÉALITÉ.

Freud en vient à soutenir sur la croyance quatre thèses, dans l'Esquisse:

I- La psychose est fondée sur une projection accompagnée d'un rejet La paranoïa se caractérise comme un retrait de croyance (ce que j'appellerai Unglauben).

2- La croyance et le doute sont le fait de la conscience.

3- La croyance est la venue à la perception d'un indice de réalité.

4- Dans le rêve, les représentations suscitent la croyance.

Freud admet sur ce problème une position qui est très répandue: la croyance ne serait que le corrélat d'une perception. Et la croyance en Dieu ne serait que l'égarement de sa structure naturelle de corrélat de la perception. C'est en fin de compte la thèse de Hume[1]. Or cette thèse est si répandue qu'elle est quasi-universelle: on tient absolument à réduire le fait de la croyance à un fait perceptif. Curieusement, c'est une position adoptée par le croyant lui-même: sa perception de Dieu est certaine, et si certains ne le croient pas, c'est qu'ils n'ont pas perçu. Sans doute cette perception est d'un genre un peu spécial: la chatouille de l'âme, mais c'est une perception quand même: action sur un patient.

Freud lui-même reste donc sous cette détermination: la croyance, venue à la perception de quelque chose qui fait que la croyance est en somme le corrélat adéquat d'une réalité qui a bien lieu. La réalité est ce qui a lieu, et la croyance est le signal qui répond à cet avoir lieu: rien qui soit cru qui n'ait été d'abord réalité -donc perçu .

Or une telle position est intenable. On va le montrer d'abord au niveau du seul texte de Freud.

Partons de ce fait qu'il y a des croyants, et d'autres qui ne croient pas en Dieu. Dès lors, au niveau du texte de Freud, Dieu est nécessaire ou impossible. Or si la seconde position pouvait à la rigueur nous satisfaire, la première ne peut nous convenir. Elle serait pourtant bien la marque du spinozisme de Freud.

Soit donc en première hypothèse que le croyant ait raison. Il faut alors tenir, si la croyance est indice de réalité, que Dieu existe, -puisqu'il est perçu. Dès lors, comment peut-il y avoir des incroyants, puisqu'eux aussi devraient le percevoir ? Il faut donc supposer que ceux-ci sont paranoïaques, i.e. qu'ils ont tous refusé la perception de Dieu (thèse nºI de Freud). Ce qui est une curieuse conséquence de dette position, et

(1) Ceci est discutable - Peut-être Hume au contraire, a-t-il introduit quelque chose de nouveau, en déconnectant la croyance, comme effet de renforcement de la connexion imaginative, de l'impression de la chose. Il fait ainsi la place au champ autonome du croire, réglé par d'autres principes que l'expérience et la raison.

pas si imbécile sans doute. Mais ce qui est plus fâcheux, c'est que l'expérience nous enseigne au contraire que nul n'est plus prédisposé à la croyance en Dieu que le paranoïaque. En sorte que si la paranoïa est refus de croyance, elle fait obstacle à cette thèse. Sauf à supposer que tout croyant soit paranoïaque, et à renverser la perspective. Mais alors il faut en conclure que seul l'incroyant n'est pas fou, ce qui est peu vraisemblable, et que seul celui qui ne perçoit pas Dieu est dans le vrai.

En sorte que la thèse de la croyance, indice de réalité, aboutit à son contraire, et que seul l'incroyant est plus proche du réel. En effet:

Posons par première hypothèse (nous allons envisager son contraire plus bas) que le croyant est paranoïaque. D'autre part que la paranoïa est rejet et refus de croyance (thèse I de Freud). Un fait d'expérience nous apprend que le paranoïaque croit en Dieu. C'est donc peut-on penser que le paranoiaque ne croit en Dieu que parce qu'il l'a rejeté (si la paranoïa est rejet). Donc a contrario, l'incroyant n'y croit pas précisément parce qu'il ne l'a pas rejeté. Cette thèse contredit évidemment l'hypothèse que la croyance soit indice de réalité (l'incroyant devrait en effet percevoir).

Qui est donc fausse.

Mais continuons à la supposer juste un instant: l'incroyant est donc plus proche du réel sous cette hypothèse puisque lui ne l'a, à la différence du paranoïaque, pas rejeté. Je veux dire par là qu'il est plus proche de Dieu (quoiqu'il en soit de celui-ci), puisqu'il ne l'aborde qu'en se refusant au rejet paranoïaque, donc en ne rejetant pas Dieu.

Soit au contraire que le croyant ne soit pas paranoïaque (seconde hypothèse). C'est donc que Dieu est perçu (en vertu de la thèse 3). Or l'expérience nous apprend que le paranoiaque croit en Dieu. C'est donc qu'il le perçoit. C'est donc -oubien que l'incroyant estplus proche de la réalité puisqu'il n'est pas paranoïaque et ne refuse pas cette réalité. L'incroyant est donc plus proche de la juste perception de Dieu. Restant à savoir pourquoi il n'y croit pas, puisqu'il devrait le percevoir. Ainsi la thèse 3 est absurde. -Ou bien on veut éviter de penser que le croyant est paranoïaque; et il faut penser que Dieu n'est pas perçu, puisque ceci conditionne l'identité de ces deux sujets.

C'est donc que l'incroyant qui ne perçoit pas, est plus proche du réel. Ainsi sous ces hypothèses, c'est lui encore qui joue juste.

Restant alors à savoir comment le croyant peut exister, si la thèse 3 est juste. -C'est donc qu'elle n'est pas juste, puisque seul le croyant a ici raison, par hypothèse.

On remarquera que dans toute cette suite, nous n'avons quant à Dieu fait aucune hypothèse, cette dialectique restant purement intersubjective, et déductible des hypothèses de Freud, et de cette seule expérience de la croyance en Dieu dans la paranoïa.

Soit alors la seconde hypothèse: que l'incroyant ait seul raison. Il faut alors conclure (si l'on maintient la thèse principale que la croyance est indice de réalité), -que se donne à percevoir une absence, ce qui est déjà fort difficile. Mais plus difficile encore est que par là, le croyant devient une absolue énigme. Comment peut-il y avoir même croyance en Dieu ? Cette thèse est ainsi, sous cette seconde hypothèse, contradictoire. Si elle s'accorde mieux avec l'expérience du psychotique, en ce qu'il croit sur fond d'absence, elle laisse intacte la question de ce qu'il puisse y avoir créance. Et comment l'incroyant peut-il même se savoir tel si rien n'est perçu qui définisse la négation ?

Bref, la thèse qui fait reposer la croyance sur la perception d'une réalité est absurde. Kant lui-même n'y échappe pourtant pas.

Faut-il alors faire de la croyance une illusion à la manière de Spinoza ? Ce n'est pas plus admissible, mais pour d'autres raisons.

Qu'est-ce donc que la croyance ? Elle est le signe et l'effet d'une forclusion, d'un rejet. Bien loin que la croyance soit l'effet positif d'un agent positif, elle se produit à la place d'un rejet.

Le psychotique ne croit en Dieu que parce que le Nom du Père est rejeté.

Nous ne croyons à la réalité que parce que quelque chose est rejeté dans le réel qui le constitue comme tel, et en fait le noyau impossible de la réalité. La croyance à la réalité ne provient pas de sa "perception", mais de ce qu'elle s'ordonne à un manque qui la fonde autour de noyaux d'impossible, étoiles obscures de notre cosmogonie portative.

Par là il s'indique que la croyance n'a pas si simplement (encore que ce soit vrai par ailleurs), une portée purement pratique, comme le veut Kant. De même que ne devient pas fou qui veut, on ne croit pas comme on

veut. La croyance n'est pas inventable à merci. C'est ce qui indique qu'une théorie de la supposition a une réalité propre et incontournable. Un ne suppose pas à la légère. Un ne peut pas ne pas supposer, mais pas n'importe quoi et n'importe comment.

La croyance n'est pas simple fiction portée pour les besoins d'une cause. Elle réfute ainsi pour une part la théorie kantienne des idéalités. En effet elle ne vient pas régler un acte, puisqu'elle surgit là où précisément la règle de l'acte est rejetée. C'est dans la mesure où l'acte et le phallus qui le règle sont exclus que la croyance y supplée. Elle est donc l'effet d'une forclusion et non d'une position de quelque chose qui serait fixation du sujet. Elle est bien plutôt ce qui surgit de l'effet de rejet d'un tel arrêt. C'est dans la mesure où l'arrêt manque, que la croyance a lieu.

2-LE MYSTIQUE ET LE CROYANT. -AMBIGUITÈ DE PASCAL.

Rien de plus éloignés que le mystique et le croyant. On les imagine voisins, ils sont ennemis jurés. Et à bon droit. J'ai montré que ce qui spécifie le croyant, c'est un rejet de l'objet même de sa croyance. Ceci nous donne et la clé de cet antagonisme, et celle de la victoire constante du croyant sur le mystique(I).

Le mystique ne se fonde pas tant sur un rejet que sur la présence d'une absence, thématisée comme telle, et qui se marque comme appel à Dieu. L'appel à Dieu n'est pas la croyance. Là où celle-ci dénie tout manque, l'appel ne cesse de recreuser la béance qui le constitue. Antagonisme de positions qui tout à la fois porte le croyant à la colère et ne peut que le séduire. Les croyants passent leur temps à chasser le mystique: il n'est pour eux de bon mystique que de mystique mort. Moyennant quoi, après les avoir un tant soit peu brûlés, et puis excommuniés, on les réhabilite, on les recanonise. La béatification, c'est la pacification modèle Saint-Thomas.

Le mystique n'a qu'un "trou à la place de Dieu". Le croyant ne veut rien savoir d'un tel trou. Le croyant n'a donc de cesse que d'avoir trouvé la méthode qui lui permettra d'évacuer toute possibilité d'un manque de Dieu. C'est à quoi correspondent les exercices spirituels. La fantasmatique de l'exercitation n'a pas d'autre fonction que d'obtenir le manque du manque, faire en sorte que Dieu soit partout présent. Cette gymnastique spirituelle est la garantie de la croyance. Un voit que rien ne s'oppose plus à un Ignace de Loyola, qu'un Jean de la Croix. Qui peut dire que la nuit obscure soit créance, quand elle est appel de l'amour à celui qui s'est retiré?

(I) Définissons donc la théologie comme l'art de jouer aux échecs avec le Néant. Le mystique est celui qui se fait mettre échec et mat par celui-ci. On comprend qu'il ait dans la profession mauvaise réputation.

C'est ce qui fait que l'enfant Dick ne soit pas un psychotique: il est dans la béance, préservé de cette fermeture psychotique qui le rendrait inaccessible à la nomination de Klein, Sans doute les rapports de la béance et de la forclusion sont-ils infiniment plus complexes qu'une simple opposition. Mais il reste qu'elles définisssent pour le moins deux versants antagoniques de la position du sujet.

Mais c'est ce qui fait l'ambiguité d'un Pascal. On le voit mystique: Ce n'est pas si évident. Ce qui frapperait bien plutôt chez lui, et ce qui serait la ressource de sa fascination, ne serait-ce pas qu'il se tient étrangement à la limite de ces deux champs ? Pascal l'ambigu. On admire les Provinciales comme un chef-d'oeuvre de la dénonciation du croyant, -du théologien. En est-on si sûr ? Et si d'aventure un tel chef-d'oeuvre n'était pas tant dirigé contre les Jésuites que contre Pascal lui-même ? Ou contre une face de Pascal ? Car sinon où celui-ci aurait-il pris la ressource d'une telle justesse dans la violence du coup frappé ? Cette justesse n'est-elle pas l'indice d'un autre combat plus intime ?

Et ce qui fait le fascinant de la plus étrange des approches de Dieu dans le pari, ce mouvement de paradoxe qui brille de tous les feux dont il s'embrase en s'annulant, poussière de paradoxes ? Si le pari est un tel lieu de fascination, n'est-ce pas que Pascal mystique y livre un combat perdu contre le croyant, autre lui-même qu'il fait ressurgir sous la figure de l'incroyant, du joueur ? À quel titre la nuit mystique ici s'autorise-t-elle à s'acoquiner au jeu du mondain, sinon parce que la ressource même de cette nuit n'est pas si certaine ? Pascal vacillant au bord de l'oubli du manque ? Pascal, vraiment, ambigu.

3- LE PARI DE PASCAL: LA CROYANCE ET LE RÉEL.

Ce qui fait la fausseté manifeste du pari de Pascal, c'est qu'on ne peut mettre sur un même plan le peu de vie que j'ai, certes, -mais qui n'en est pas moins le seul réel que j'ai sous la main; tandis que cette infinité de vies qui m'est promise, n'est au plus qu'un songe. Le pari pascalien trouve donc son point d'achoppement chez Kant: l'existence n'est pas un prédicat ni une idée. Je puis bien rêver de cent Thalers, ou de bien plus, rien ne fera que j'en sois plus riche que des cent que je possède, ou que je ne possède pas. Alors au regard de ce seul réel que ma vie présente, il n'y a aucun pari qui tienne.

Et c'est ici que se révèle quelque chose d'essentiel: on n'a jamais vu un joueur qui n'aurait sur lui que cent Thalers les miser tous au jeu,

dans l'espoir d'un gain démesuré. Au moins gardera-t-il assez pour son repas du soir: un peu de réel à préserver.

Aussitôt on m'objecte: qu'il est au contraire lieu commun que le vrai joueur mise tout: sa fortune, son bonheur, sa vie. Bref qu'il n'hésite jamais à aller par delà la misère, mais dans la déchéance et dans la mort, plutôt que de renoncer, -non au gain mais à jouer. Cet argument, qu'on pouvait attendre, est celui dont le joueur se laisse fasciner; il est loin d'être indémontable.

Il témoigne simplement de ce que le réel n'est pas ce qu'on croit. Et que si le premier que nous ayons n'est rien d'autre que le très misérable corps que nous avons en poche à la naissance, il reste que, ce que l'analyse et le joueur nous enseignent, c'est qu'il y a du réel qui n'est pas du corps.

C'est ce qui explique le statut antinomique de la pulsion dans la théorie analytique, et en particulier le fait que toute pulsion soit articulée au corps comme ce qui en détache un réel incorporel que le corps ne fait que figurer: regard, voix, -voire, plus"matériellement", et nous trouvons ici la ressource objectivante du ma térialisme, la merde, le sein, vraies ressource d'une théorie matérialiste de l'être de besoin. Je parle de la merde. Pour ce qui est du sein, c'est plutôt des jouissances du capitalisme dont il serait le principe.

De même, ceci explique que toute pulsion soit pulsion de mort: si le principe de la pulsion de mort n'est pas le corps mais le réel incorporel de l'objet paradoxalement perdu, -alors il n'y a pas lieu de s'étonner que la mort, soit la destruction du corps, puisse avoir lieu lorsqu'il s'agit de garder ce réel, ou d'y atteindre. La mort réelle n'est ici rien: tout au plus l'enjeu du pari.

Ce que je veux faire entendre, c'est que le réel ne fait l'objet d'aucun pari. Le réel est ce qu'il est, et pour chacun, et toute prétention à parier sur lui n'a aucun sens. Ce qui caractérise le pari, c'est au contraire qu'il laisse le réel absolument intact.

Il ne faut donc pas s'étonner que le joueur puisse risquer sa mort: ceci ne fait que confirmer la structure de déni de l'implication dans le jeu. Ce qui est en cause pour le joueur, c'est de faire en sorte que cette castration qui est la sienne ne soit en aucun cas atteinte par le pari. Dès lors tout est bon à jouer, même la vie, il n'y a pas là d'obstacle, puisque l'essentiel s'en préserve; que le réel de son déni soit maintenu et que le pari ne l'atteigne pas. Car ce réel incorporel est plus que tout autre digne d'être préservé, et rien de ce qui est du corps n'est assez pour en abriter l'enjeu.

Donc, on ne parie pas sur le réel. Il y a le réel, et puis il y a le pari, qui par nature le laisse intact. Le joueur n'est, par le pari, nullement atteint dans les oeuvres vives de sa subjectivité, et c'est ce qu'abrite chez lui l'illusion de la fêlure où il se voue à la seconde mort: pourvu que le réel reste intact, ce que ce songe abrite.

Il ne faut donc pas s'étonner que le pari de Pascal soit par sa structure même adréssé au joueur: il ne peut concerner que lui. Mais à quel titre, telle est la question. On a suffisamment marqué, pour paraphraser Borgès, que cette démonstration est aussi irréfutable qu'elle est peu convaincante. Et qu'elle ne saurait donc convaincre que qui croit déjà. On pourrait de ce fait la tenir pour futile: ce serait la plus grande erreur. Ce qui importe au contraire, est de souligner que c'est préciséement pour cette raison qu'elle est le plus incontournable comme le plus factice des arguments. J'entends préciser que le terme de factice n'emporte pour moi aucune critique, car si le signifiant est l'ordre de l'artifice, le plus factice y est donc aussi le plus démonstratif. Le "facticiel" est la nature du fait signifiant. De ce fait, cet argument est d'autant plus probant qu'il est de plus d'artifice, mais la question est: de quelle preuve s'agit-il ? Si c'est le croyant même qui est concerné ?

La réponse ne se trouve pas dans le pari lui-même, mais dans ce qu'il évite. Car la fonction de ce pari, est une fonction d'élision. Nous le discernons à ceci que le croyant ne saurait manifestement ignorer que cet argument ne peut convaincre l'incroyant. -Pourquoi donc le lui adresse-t-il? La réponse est aisée: précisément pour ne pas le convaincre. Le fin de l'argument, est de perpétuer l'incroyance chez l'incroyant, et nullement le contraire, qu'il avoue.

Mais pourquoi cette fin ? Enonçons simplement: parce que pour autant que l'incroyant n'est pas convaincu, le croyant peut se persuader de l'être. Autrement dit la fin essentielle du croyant est ici de s'assurer de sa propre croyance en jouant de l'incroyance de l'autre: s'il y a au moins un incroyant, alors c'est que la croyance est index sui, -dès lors la croyance est vraie, argue le croyant, puisqu'elle est révélation. Non seulement l'argument du pari ne peut pas convaincre l'autre, mais sa finalité secrète, c'est de convaincre le croyant qu'il croit, de ce que l'autre ne le fasse pas.

Question: pourquoi donc le croyant est-il nécessité à se convaincre de croire ? -C'est ici qu'il me faut introduire une thèse que je poserai comme un axiome, ne la développant que "dialectiquement ", au sens d'Aristote, en jouant du contexte.

C'est que toute croyance est fondée sur une forclusion. Ou plus

exactement, toute croyance est le signe et l'effet d'une forclusion portant précisément sur ce dont elle fait l'objet. Ainsi s'explique que le psychotique manifeste cette fonction de manière particulièrement marquante. Mais j'ajoute qu'il en va exactement de même de toute croyance en général. Toute croyance est le signe du rejet de son objet, ainsi, toute croyance en Dieu est fondée sur un rejet de la fonction du Nom du Père. Et de même, toute croyance en la réalité, celle qui nous caractérise presque tous, n'a d'autre principe que le rejet d'un réel qui fonde cette réalité comme telle.

Si donc le croyant est contraint de se croire croire, c'est que la croyance étant tracé de la forclusion, cette croyance est continuellement rongée par son réel: soit par ce qu'elle rejette. Dès lors, le mouvement de la croyance ne peut se maintenir que dans une dialectique intersubjective qui implique qu'il y ait de l'incroyance. L'incroyance est un principe essentiel à toute croyance. Toute croyance ne peut s'assurer que sur la base de la supposition d'un autre qui ne serait pas convaincu. Car l'effet dialectique de cette incroyance de l'autre, est précisément croyance en-deçà.

Mais il y a plus. C'est que l'incroyance elle-même n'est riem d'autre qu'une croyance. Non pas du tout au nom de l'argument vulgaire qui veut que l'incroyant croie au moins ne pas croire, ou encore, qu'il croie à la matière. Arguments futiles manifestant par là-même leur valeur défensive. La vérité, c'est que la croyance elle-même est une forme d'in-croyance.

La croyance n'est en fait qu'une forme d'effet subjectif de l'égarement produit dans le sujet par la forclusion. Et à ce titre, l'incroyance, au moins celle qui se suppose du côté du croyant, est cette sorte d'arrêt, de butée du sujet sur ce lieu d'absence du forclos, qui ne laisse plus à cette place qu'une défense nue sur un soubassement de néant, et qui ne peut se maintenir faillée, car toute faille serait menace qu'il ne subsiste soudain plus que ce vide. Or tout plutôt que rien, le tout de la croyance absolue, plutôt qu'aucun doute. Il apparaît alors que la volonté de rejet que comporte l'incroyance est la vérité de la croyance, en tant que cette volonté du refus est l'effet même de la forclusion, qui ne laisse subsister du sujet que ce peu suffisant pourtant à le garder au parlêtre, et qui est son négativisme. Il n'est alors pas étonnant que toute croyance puisse prendre dans la psychose une forme négative: que si l'on interroge le psychotique pour lui demander si sa croyance est si assurée, il déniera absolument qu'il puisse en être autrement qu'il ne dit. Bien loin de lui de pouvoir s'engager dans les voies de la théologie négative, celle qui procède précisément du doute sur Dieu, et de l'appel d'amour dans son retirement. En quoi se clivent très clairement l'inconditionnel de la passion dans l'é-

rotomanie, et l'appel de l'amour dans la Minnemystiek. Il est essentiel au psychotique, -et au croyant en général, que sa croyance dénie qu'il en soit rien de ce qu'on lui objecte. Cette forme négative de la croyance forclusive, c'est ce que nous appellerons l'Unglauben, que nous ne traduisons pas de l'allemand pour y marquer dans la distance de la langue, que la croyance est un Un-, un non, dit à ce qui l'ébranlerait à l'occasion.

Or encore faut-il, si l'on ose dire, que cette occasion soit nécessaire. Si en effet elle ne l'était pas, quoi préserverait de la faille ? C'est à cette fonction que vient obligeamment répondre l'incroyant. Il est la place de structure occupée par certains sujets, et d'où s'assure la croyance contre son effondrement central.

Alors, si nous ajoutons que cette incroyance est elle-même le vrai de la croyance, ne faut-il pas admirer comme croyant et incroyant, main dans la main, et les yeux dans les yeux, marchent vers le même précipice ?

Dès lors comment le pari fonctionne-t-il, eu égard à cette dialectique, en ce qui concerne l'incroyant ? Car chose peu croyable, non seulement le pari n'est destiné qu'à convaincre le croyant, mais plus encore, il est destiné à ne faire que renforcer l'incroyant dans son inconviction. Supposez d'arguer auprès de lui à partir de la souffrance de l'homme et de son manque essentiel; vous obtiendrez au moins de lui l'aveu d'un argument probable. L'incroyant pourrait ici vous concéder une possibilité de Dieu, -et qui sait, son souhaitable. -Mais si vous arguez d'un pari qui ne le peut convaincre, il est clair alors que ce que vous voulez, c'est vous assurer de son incroyance. La finalité seconde du pari, c'est de faire que l'incroyant ne soit pas convaincu.

Mais alors que cherchez-vous en le maintenant dans une telle position ? La réponse est évidente: que son absence de conviction au moins supposée par vous, soit garante de votre conviction.

L'incroyant s'en trouverait- il gêné ? Il n'en est rien, et il ne peut au contraire que vous être obligé de votre pari. Car en lui démontrant que le pari est affaire de conviction, vous lui démontrez qu'il a raison de ne pas croire et d'en faire un principe, en sorte que vous l'assurez de son incroyance, vous donnez un tour d'écrou de plus à sa propre forclusion: celle qui le fait rejeter ce qu'est un père, au nom des lois de la matière.

Rompons là. Non seulement l'argument pascalien ne résout rien de la démonstration de Dieu, mais il est fait dans sa facticité, pour assurer au sujet le soubassement forclusif dont croyance et incroyance trouvent à s'assurer l'une l'autre.

Ce qui par là se démontre encore, c'est qu'un pari jamais ne touche au réel qui fait son enjeu. Jamais le pari de Pascal ne touche à la force

vive de l'Unglauben qu'est le rejet de la fonction du père. De sorte qu'autre chose est le pari; autre chose le réel. Le réel est là; le pari y rajoute la touche d'insensé qui tient à ce que le réel doit à la constitution du S^{a}. Mais il touche si peu au réel , -que le réel est précisément cequi ressurgit au terme du pari, quand toute facticité balayée, n'en subsiste que la face blême, dans la nudité de la Chose sidérant le sujet.

Tel est le chemin de l'analyse. Il ne s'y joue aucun pari. S'en jouerait-il, que l'enjeu est ailleurs. Il est dans ce réel intangible qui, balayé dans la Durcharbeitung analytique le possible signifiant, reste ce lieu de butée et d'obstacle où le sujet trébuche, et où il ne reconnaît que lui-même dans sa face à vomir. Est-ce dire que le réel enfin, vienne sur la scène ? Il n'en est rien mais il ne se "présente" que comme impossible, interminable d'une analyse où précisément le réel ferait défaut. -Mais ce défaut de réel n'est lui-même qu'un dernier semblant. Il est bien plutôt la trace et la marque de l'insistance de ce réel, lequel, une fois balayées les festivités du contrat analytique comme forme de son pari, est ce qui subsiste intact et qu'une analyse ne change pas: butée du complexe de castration, où se condensent et se focalisent tous les effets de rejet dont le sujet est le centre d'absence.

Manm - Jpw - El -

GÉRÔME TAILLANDIER

PRINCIPES SÉPARÉS SUR L'ANALYSE

ET

LA PRATIQUE DE LA PSYCHOSE

(AOÛT 1975)

—

PRINCIPES SÉPARÉS SUR L'ANALYSE ET LA PRATIQUE DE LA PSYCHOSE

"Pessimisme de la raison,
optimisme de la volonté."
A. Gramsci.

On entend à tout bout de champ parler de psychanalyse des psychoses. La confusion des esprits est sur ce point extrême . A l'exception de Deleuze qui est vraiment d'une clarté de pensée exceptionnelle et qui ne cache pas ce qu'il pense, (ce qui est un mérite très rare), les autres pataugent pour la plupart. Ainsi il arrive qu'on objecte de la manière suivante: on ne doit pas accentuer la distinction entre forclusion et névrose, car dans la pratique, il arrive souvent qu'elle soit franchie. Et dès lors quelle pratique pourrait-on avoir avec quelqu'un qui passe dans la psychose ?

Cette position résulte d'une forme de confusion de principe: c'est précisément parce que dans la pratique les choses ne sont pas tranchées que l'on doit d'autant plus fermement faire en sorte que la théorie soit claire et distincte. Car la théorie est un guide pour la pratique, et si ce guide manque, la pratique ne peut que s'égarer .

C'est pourquoi je crois nécessaire ad usum delphini (1) de mettre quant à moi mes idées au clair sur ce point par quelques principes clairs et distincts que voici.

I- Qu'est-ce qu'une analyse ? -Il n'y a d'analyse qu'à partir du Nom du Père. Analyser, c'est opérer la régression des impasses imaginaires dans lesquelles le sujet s'est constitué, et, moyennant cet avènement de parole, opérer la coupure (de la castration, de l'interprétation), dont choit quelque chose comme un réel impossible qui représente ce que le sujet

(1) L'usage ici de cette formule ne devrait pas étonner.

est véritablement, au titre de ce que le réel a dû au symbolique dans sa constitution (représentant de la représentation). Toute analyse est le chemin qui mène le sujet, selon les voies du désir, à l'avènement du désirant et à la chute de la cause dont il se constitue comme séparé, tranchées les illusions qui le maintenaient dans la servitude des mirages de la demande de l'Autre (théorie de la supposition).

Une analyse ne procède jamais que de ce premier déjà-là du NdP, comme condition de la parole. Une analyse ne crée pas la parole, elle l'arrache aux impasses du refoulement, non certes qu'elle abolisse le refoulement, mais pour que, quant au désirant, ce que celui-ci est comme refoulement primordial se déplace dans une autre pratique.

Pas d'analyse qui ne procède de la Bejahung du NdP, qu'elle ne saurait inventer. C'est ce que signifie que l'analyse soit remémoration et en ce sens, non pas invention: elle est retour à la garde de la mémoire. Or ce que la mémoire a en garde, c'est le NdP. et la mémoire n'existe que de lui. C'est le NdP qui est cause de la garde de la mémoire. La mémoire est la recollection intériorisante qui prend garde à l'appel du NdP, pour cette simple raison qu'elle vient de lui, et qu'elle ne fait ainsi que garder et prendre garde à ce qui est sa cause. La remémoration dans l'analyse, c'est la garde du NdP. Le sens de la régression n'est pas autre: c'est de régresser aux conditions du sujet, la régression n'est rien d'autre que le mouvement inverse de l'intériorisation qui re-garde la condition qu'est le NdP. Dans la régression, le sujet re-garde le NdP dont il a reçu l'appel. C'est en quoi l'analyse n'invente rien: elle n'est que la re-garde jetée sur le seul réel qui inaugure un sujet, mais qu'elle ne saurait inventer.

2- Le NdP étant forclos dans la psychose, il ne saurait y avoir de psychanalyse des psychoses. Une traduction approximative de ce point est la théorie freudienne de l'absence de transfert dans la psychose. A quoi aussitôt on objecte que le psychotique est capable de sentiments, et

même de pulsions. Qui a jamais nié qu'un être parlant fût capable de passion ? -Mais le transfert est autre chose.

3- Le transfert désigne l'opération de retour dans la remémoration, à la garde du NdP. Il n'y a de transfert que de parole, le transfert suppose la parole, et l'invente <u>dans la limite</u> où la parole est attendue par l'appel du NdP. Le transfert suppose le NdP affirmé, ayant fait appel, et il est le mouvement de ce retour au NdP dans la remémoration où advient le désirant.

4- Dès lors dire qu'il n'y a pas de transfert dans la psychose, ne veut rien dire d'autre que ceci, que le psychotique, et pour cause, ne saurait faire retour à la garde du NdP, pour la raison que, de sa position même, il suit que le NdP ne lui a jamais été affirmé. Comment pourrait-il inventer par lui-même ce qui ne peut s'inventer par soi ? Car d'une part le sujet n'est pas cause de soi, mais il est causé par l'opération du S^{a}, et d'autre part, la condition de l'invention, c'est le NdP.: le NdP est ce à partir de quoi est inventé ce qui le redécouvre. Invention et découverte se nouent d'une manière assurément fort complexe, et on ne saurait simplement énoncer que Freud invente l'analyse et découvre l'ICS. Le rapport en est moins simple.

5- Le NdP ne s'invente pas par soi. Nul ne saurait inventer le NdP par soi, quelque suppléance qu'il lui donne. Or si la psychose est bien en un sens une suppléance à l'absence du NdP, cette suppléance ne suffit certes pas à y faire invention.

6- Ce qui distingue l'intervention interprétante de l'analyse d'une opération du NdP, c'est que la première ne fait que revenir au NdP.: elle est éradication de ce qui résulte d'ignorance pour le sujet, de sa constitution; tandis que la seconde est précisément ce qui inaugure un sujet comme tel. La première opération le suppose déjà joué.

7- Dès lors, il est clair que toute intervention interprétante dans la psychose revient vraiment à traire le bouc du proverbe: que veut-on obtenir d'une méthode qui n'a de sens que précisément à partir de cela-

même dont la psychose fait le manque ? Ce NdP que l'interprétation suppose affirmé.

8- Que pourrait être dans ces conditions une pratique de la psychose ? Et que ne saurait-elle être ?

9- Cette question revient donc à la suivante: comment pour un psychotique opérer l'intervention Sª qui pour lui fasse advenir le NdP ? La question d'un traitement possible de la psychose se résume à ce seul pivot, de faire advenir le NdP pour le psychotique. Est-ce dire que, ceci fait, on ait à se tenir quitte de l'acte ? C'est une lourde question, qui ne doit cependant pas dissimuler cette autre: à quel acte se soumet-on lorsqu'on s'engage à intervenir dans un tel ordre pour le psychotique ?

IO- Car il est clair que dans ces conditions, un tel acte n'est pas l'acte analytique. Quel rapport cet acte entretient- il avec l'acte analytique ? Sont-ils coimpliqués ? Ou au contraire sont-ils incompatibles ? L'intervention nommante qui fait advenir le NdP pour un être parlant, est-elle compatible avec la condition de l'acte analytique, qui situe celui-ci dans la dimension du retour, comme retour à ce NdP affirmé préalablement ?

Questions que l'on se gardera de trancher à la légère, ni dans un sens ni dans l'autre.

II- Si donc ce que je dis est exact, l'intervention fondamentale de la pratique de la psychose est la nomination, opérant le NdP sous la figure inversée de l'appel qui en résulte. C'est ce qu'opère M. Klein avec Dick. L'intervention de M. Klein n'est pas d'ordre interprétant, mais nommant. Ce qu'opère M.K. pour Dick, c'est précisément la nomination jamais donnée, et qui fait que D. advient à l'être, sous la forme immédiatement inversée d'une demande. La nomination ouvre la demande comme inversion du nom. Dès lors l'objection deleuzienne à l'analyse cesse d'être, car elle est vraie. Il est exact que M.K. outrepasse les limites de l'acte analytique en intervenant auprès de D. comme elle le fait. Mais c'est là sa vertu. Et nous posons la question: pratique pour pratique, que doit-on attendre

à cet égard de la pratique schizoanalytique, si celle-ci se veut expressément refus de la fonction du NdP, et rejet de l'ordre symbolique ? La critique deleuzienne de l'intervention analytique dans la psychose est parfaitement exacte, mais on attend ce que, éthiquement, ladite critique a l'intention de produire dans cette passe ?

I2- Dans ces conditions, si l'acte analytique n'est pas cet acte de la pratique de la psychose, qu'ont donc à y faire les analystes ? Réponse: pas plus que n'importe qui. Autrement dit, il est essentiel que les analystes s'aperçoivent que, lorsqu'ils prennent en charge la psychose, ils outrepassent les limites de l'acte analytique; et ils ont en conséquence à se poser la question de savoir à quel titre, s'il n'est analytique, ils s'autorisent à cet outrepassement ? Est-ce pour le Bien social ? Par amour de la souffrance ? Par amour de la folie aujourd'hui fort à la mode, puisqu'elle se porte désormais en postiche ? Ou quoi encore ?

Les analystes sont-ils en mesure d'expliquer à partir de leur acte analytique ce qui les porte à outrepasser le non-agir essentiel à l'accomplissement de celui-ci ? Ou bien leur explication en vaut-elle une autre ; pas mieux ? Telle est bien la question qu'ouvre G. Deleuze, et l'on pourrait lui reconnaître ce mérite extrême de nous faire clairement et distinctement savoir ce qui n'est pas l'acte analytique. Dès lors l'affrontement entre notre discours et le sien est clair et distinct lui-même, et n'a plus lieu d'être dissimulé: les conséquences de l'analyse en tant qu'elle procède des lois de la parole ne sauraient être les mêmes que celle d'un discours qui se définit explicitement de vouloir les refuser.

I3- De ces questions auxquelles il n'y a pas lieu de s'empresser de répondre, étant déjà beau qu'elles soient posées, tirons au moins cet argument: si l'analyste est intéressé à quelque titre par la psychose, c'est pour autant que les lois de la parole y sont précisément rejetées dans leur

principe même. Mais il ne faut pas de ceci conclure faussement que l'intervention de la nomination inaugurale du NdP soit identique à l'intervention interprétante dans l'analyse. Autre chose est de faire advenir le NdP pour un être parlant; autre chose est d'opérer les conditions de la régression qui portent un sujet devant cette seule vérité qu'il savait déjà que le NdP l'avait en sa garde.

Mais il reste que c'est bien les lois de la parole qui, ici comme là, sont ce qui lui importe dans une intervention dont je répète qu'elle outrepasse la pratique analytique.

I4- Comment donc l'analyste peut-il être intéressé aux lois de la parole, là-même où elles sont rejetées ? Faut-il alors penser que la position de l'analyste outrepasserait les conditions de l'acte analytique ? Question difficile; car alors, qu'est-ce qui le mène à limiter sa pratique au non-agir qui la constitue ? -Je ne suggère rien d'une extension de la pratique de l'analyse. Je vais au contraire directement là-contre. Mais j'interroge: sur le sens de ce non-agir en tant que constituant de la pratique analytique, et non du désir de l'analyste.

Est-il alors certain que les lois de la parole en tant qu'elles sont rejetées , nous importent au titre de ce même désir ? -Sinon, qu'est-ce qui porte l'analyste à faire du non-agir la condition de son acte ? Aporie que l'on se gardera de trancher déjà.

I5- D'où laquestion: qu'est-ce donc que les lois de la parole, et quel acte adéquat autorisent-elles, là où nous avons affaire à leur rejet ? Quel désir est impliqué dans un tel acte à leur endroit ? Et par conséquent, si nous devons bien penser que l'analyse dans sa pratique n'est pas sans avoir affaire à un tel rejet, (par exemple dans la fonction du surmoi), en quoi l'acte analytique y porte-t-il remède ? Et par quelle voie de désir? Et de quelle adéquation à ce rejet ? Car la question décisive est en effet celle-ci: qu'est-ce qu'être adéquat à la nature des lois de la parole ? Or cette adéquation, l'acte analytique en tant qu'il emporte ce paradoxe de s'accomplir dans le non-agir, montre que ses voies n'ont pas la moindre

évidence...Problèmes à résoudre donc.

I6- Quoiqu'il en soit, revenons à la psychose et énonçons quelques préceptes pratiques qui résultent de ce qui précède.

Si un acte est possible à l'endroit de la psychose, et qui ne soit pas l'acte analytique, (on a même montré qu'il ne saurait l'être), il est clair que dans ces conditions, la pratique de la psychose n'implique pas qu'on soit analyste. Que faut-il donc alors pour cela ?

-Il suffit que quiconque s'y implique, sans qu'on ait à lui en demander raison,"se débrouille" (1), il n'y a pas de meilleur terme, d'une manière telle que, sans même à l'occasion être averti de son acte, -il suffit qu'il sache à l'endroit du psychotique, opérer la nomination. A cette seule condition qu'il soit comme sujet impliqué d'une manière telle qu'il opère la nomination, quoiqu'il en soit de ce qu'il sait de ce qu'il fait, -il est fort adéquat à intervenir pour le psychotique en sorte que son impasse de structure se dénoue. C'est bien ainsi qu'opère un Bruno Bettelheim, qui n'est bien sûr pas analyste, pas plus que la plupart de ceux qui d'ailleurs sont impliqués dans cette pratique; à quoi bon les nommer tous?

Et qu'importe alors ce qu'ils savent de leur acte, pourvu que celui-ci s'accomplisse en quelque façon ?

I7- Mais il est bien clair que, pour autant que les lois de la parole sont ici rejetées, et pour autant que l'analyste est, par son analyse averti de leur incidence pour l'être parlant, il ne serait pas autrement mauvais, il serait plus économique dans l'acte , que qui s'implique dans une telle pratique soit averti de ce que l'analyse a à dire de la fonction du NdP, et de l'incidence du symbolique. Mais on ne saurait aller au delà de ce: valoir mieux, qui est ici suffisant. Ajoutons que l'analyste qui à l'occasion se trouve s'impliquer lui-même dans une telle pratique, est alors logé à la même enseigne: ce n'est que pour autant qu'il sait intervenir adéquatement aux lois de la parole qu'il y aura quelque conséquence , -mais rien de plus. Ce n'est pas "l'analyse" qui ici le guidera. A la rigueur la sienne peut-être, mais alors au seul titre du parti-

(1): J.D. Nasio. Cf. de lui : Le psychanalyste et le réel.

culier. Et, a-t-on bien montré, nullement au titre du désir de l'analyste, mais simplement de ce seul particulier par quoi il s'estime intéressé à la pratique de la psychose, ce dont l'analyse dans son acte ne peut rien lui dire.

Il reste alors à examiner la question cruciale qui reste ici intacte, du rapport entre le rejet des lois de la parole, et la pratique de la parole dans l'analyse.

NOTE: Je n'écrirais plus ainsi ce problème aujourd'hui. Les conclusions de pratique y sont trop faibles et trop ambiguës, pour un départ de principe juste, bien que trop accentué, (12/75).

Masson - SDN.

NOTE ADJOINTE SUR CES PRINCIPES DE SÉPARATION

Le 19/12/75

A corriger.

NOTE ADJOINTE SUR CES PRINCIPES DE SÉPARATION.

~~Ce texte n'est pas sans faiblesse.~~

~~Mais~~ Ce qu'il faut chercher par delà les ~~ratages~~ insuffisances de notre texte est ceci:

Certains soutiennent d'une part que la doctrine lacanienne de la forclusion , introduisant un principe de coupure trop brutal pour situer la psychose, rendrait de ce fait même impensable le traitement analytique de cette position.

De plus on objecte que la pratique ne permet pas de situer clairement ce clivage, et ceci d'autant moins qu'il n'est pas rare que tel névrosé ait affaire à la psychose à un tournant de sa vie, voire de son analyse.

Sur cet argument se greffe cet autre, qu'un tel glissement du sujet si on devait s'en tenir à la coupure lacanienne, rendrait la pratique analytique impensable dans ces conditions.

Je considère que ces arguments relèvent d'un confusionnisme de pensée contre lequel je m'élève absolument. J'estime que le mouvement qui doit ici prévaloir est, une fois de plus, kantien: ~~faire~~ savoir trancher de ce qui doit l'être, pour situer comme il convient ce qui relève de la pratique et d'elle seule. Une théorie n'est en effet pas faite pour résoudre les béances du réel, mais au contraire pour les accentuer, indiquant ainsi ce qui ne peut se résoudre que de la seule pratique,-si résolution il doit y avoir.

Je ne souhaite pas dans cet ajout développer la théorie générale de la forclusion et de sa pratique telle que je l'avance: elle le sera ailleurs. Je ne veux que marquer les principes critiques qui règlent ma démarche, et à quoi ils ~~font~~ sont destinés à faire obstacle.

D'une part, il ne suffit pas de rêver pour agir. Supposé que la psychose existe, on ne voit pas au nom de quoi on se ruerait à l'action de la résoudre. De quoi témoigne une telle précipitation ? Il y a de l'impossible, et il faut savoir ce qu'il est. Si d'aventure le fait de la psychose

Ce texte est impubliable dans la mesure même de son exactitude absolue. Il va falloir apprendre à sérieusement mentir [illegible]

n'était pas accessible à l'acte analytique, vouloir à tout prix le résoudre par cet acte relèverait d'une double confusion, et sur le réel de la psychose, et sur le sens de cet acte.

Une telle précipitation serait transcendante au sens de Kant.

Secondement, supposé que la psychose soit résoluble dans la pratique, il n'est pas certain que ce qui la résout soit d'ordre analytique. L'empressement à vouloir résoudre à tout prix, ne fait que voiler le propre de cet acte, qui est, ~~je l'ai dit,~~ de ne procéder que du Nom du Père. La place du non-agir dans l'acte analytique est cruciale. C'est la condition de cet acte. Est-on certain qu'une pratique de la psychose, au contraire, n'implique pas cet agir ? Introduire le NdP pour l'être parlant, est-on sûr que ce soit de l'ordre de l'acte analytique ? La collusion du fait psychotique avec le fait institutionnel devrait nous rendre la chose au moins questionnable. Il faut dire que la psychose et l'institution font bon ménage. Et il est significatif que l'on désigne du même nom: d'institution, ce qui tout à la fois régule l'ordre social et la récupération supposée thérapeutique de ses déchets. Cette identité n'est-elle pas de nature à provoquer un recul de la précipitation que je disais ?

D'autre part, cette précipitation est à mes yeux suspecte de faire bon marché de ce que l'acte analytique implique dans sa différence. Il n'y a peut-être pas lieu d'agir, si l'on veut questionner la place de l'acte comme acte de parole.

Par ailleurs, il est clair que ce qui scandalise dans le concept de forclusion, c'est sa violence. Une telle violence, on n'ose la reconnaître. D'où le souhait acharné de continuer à dormir: mieux vaut se bercer de l'illusion qu'on agit, plutôt que de penser le réel. C'est bien là au bout du compte ce qui gêne le plus dans ce concept de forclusion. A ceci s'ajoutant que la faiblesse mentale de ceux qui s'y affrontent, les amène à préférer de l'effacer plutôt que de le penser. Peu d'endurance de la pensée chez eux.

Si donc l'on pouvait par bonheur effacer la différence entre forclusion et névrose, -quellemerveille à leurs yeux !

Je n'adopterai assurément pas ce chemin. Non seulement je ne saurais trop accentuer ce clivage, mais je fais mieux encore: je mets la forclusion au principe du parlêtre. C'est là le pas nouveau et d'une grande portée que représente notre texte sur l'Acte et le Réel. Et je dis que la raison est porteuse de folie, que la folie, c'est la Raison pure.

Mais de plus j'ajoute que non seulement cette forclusion est porteuse de psychose, mais qu'encore, c'est elle qui permet d'expliquer la structure du discours,-par conséquent de ce qui fait limite à la folie.

Ainsi, je fais d'une pierre deux coups: non seulement je maintiens le fait de la psychose dans sa différence. Mais de plus, fait inaperçu, cette fameuse continuité entre psychose et névrose, que ces autres s'efforcent de concevoir par le mauvais bout de la lorgnette, je la rétablis dans l'autre sens: la forclusion est au principe du discours. Et si le discours existe dans ses effets de limite, c'est pour autant seulement que quelque chose vient faire obstacle à ce déchaînement forclusif. Je gagne ainsi la possibilité structurale d'expliquer les transitions névrose/psychose, sans y perdre la force de ce concept de forclusion.

De surcroît, non seulement cette prise à l'envers du fait psychotique me permet de ne pas en oublier le peut-être incontournable; mais de plus, j'y gagne une théorie claire et distincte d'une part de la pratique des psychoses, d'autre part de l'acte analytique dans sa différence spécifique.

Si en effet nous situons la forclusion comme rejet des lois de la parole, alors, il est clair que la pratique de la psychose consiste à y porter cette nomination du Nom du Père, qui y fait défaut; tandis que l'acte analytique procède à la régression des suppositions idéales qui procèdent, pour le sujet, de son inscription comme sujet -donc de l'opération de la

métaphore paternelle. Pour ainsi dire, l'acte analytique et la pratique de la psychose vont en sens inverse: ce que la pratique de la psychose apporte de nouveau, c'est vers cela que l'analyse régresse comme vers cet os de la structure à quoi le semblant fait obstacle, encore qu'il en soit issu, et qu'il le véhicule. Car l'opération du père implique avec elle le semblant.

Quant au nouement qui permettrait de penser l'Un éventuel de ces pratiques, (on voit qu'il n'a rien de nécessaire), c'est dans les lois de la parole (ou le NdP) et l'acte de la parole, dans ce qu'il doit à la nomination, que nous le trouvons. Ainsi se trouve fondée en doctrine, et selon la voie de la doctrine lacanienne, qu'elle prolonge, la pratique de la psychose, sans contrevenir à l'impossible central qui l'ordonne: de la forclusion du NdP, et du problème qu'elle pose à l'acte de la parole.

G.T., le 19/12/75.

—

GÉRÔME TAILLANDIER

L'IDENTIFICATION ET SA JOUISSANCE

(30/10/76)

I.I. (A partir du 5 Mars 58). La jouissance s'entend en plusieurs sens. D'une part elle désigne l'horizon d'annulation du sujet, où l'opération du sujet comme seconde mort dans les effets du Sª, fait son vrai retour comme retour au Rien que le Sª a introduit en lui, de le faire être de faille.

I.2. Mais de plus, il faut l'entendre en un autre sens: comme l'indique sa résonance dans lalangue, elle joue de la joie. En quoi est-elle donc jóe ? Quelle est donc la joie de s'annuler qui s'indique dans sa limite dans la Schadenfreude ? -Mais en-deçà, disons que jouissance veut dire: que la dimension du destin que le Sª apporte dans l'être, celui-ci en jouit en en faisant son affaire. Faire son affaire du Sª: l'automomie au sens de Kant, c'est l'assomption de la division du sujet dans le lien interhumain de la comédie. La comédie est le jeu proprement humain en ceci qu'elle est la reprise par le sujet, de ce qui le divise comme destin. C'est pourquoi la comédie est l'issue de l'éthique, elle en fait le mode propre.

Ainsi dans la comédie, le sujet mange son être-l'a: il incorpore en communauté humaine (en lien social) la dimension forclusive qui l'a jeté là (Geworfenheit) dans les effets du Sª. Cette reprise comme incorporation de la division originelle, est la première identification; donnant le secret des autres, comme jouissance du Sª.

I.3. Dans l'identification, le sujet jouit du Sª.

I.4. Savoir si c'est là la seule jouissance; ou s'il n'est de jouissance que de l'identification: on verra plus avant à le discriminer.

I.5. Savoir comment on jouit du Sª dans d'autres identifications, c'est ce qu'il faudra délinéer.

2.I. Il est inexact de parler d'identification du sujet, mais on doit parler d'identification au Sª. Cette remarque a son poids et sa conséquence . Ce n'est pas que quelque chose est identifié: mesuré, voire adégalisé. Mais un sujet s'identifie-à. Cette nuance est essentielle en ceci -que cette identification est répétitive, qu'elle n'existe que de son échec. C'est dans la mesure même de la discordance introduite par le Sª dans l'être, -que l'i-

dentification-à supplée à cette discordance en l'introduisant comme reprise des conditions de la division inaugurale, dans le dire (et d'abord dans le dire-non du père: la métaphore paternelle).

L'identification au Sª est la condition d'opération du stade du miroir comme "formateur" du Je. Elle autorise qu'advienne le dire-non second du désirant.

Qu'est-ce donc que l'exigence de l'Un qu'elle manifeste ? Pourquoi l'Un est-il le Bien du sujet ? -A vrai dire tout ceci tient à ce fort peu: d'une route étroite où se maintienne qu'il y ait du dire assez fermement pour que l'insistance du sujet ait un sens. Tel est le seul sens de l'Un: faire balise à l'existence au Sª comme raison donnée dans le dire. L'Un donne sens au sujet -rien de plus. C'est pourquoi dire qu'il y a de l'Un suffit, sans en conclure qu'il n'y a que l'Un. Le reste est livré au silence et à la Dispersion.

3.I. La division du sujet n'est donc pas résolue par l'identification: elle est introduite dans le dire possible. Tel est le sens et du NdP en P et I, et du phallus en $-\varphi$ dans le schéma £. Ce dont il s'agit, n'est pas tant que le désir ait à être signifié dans la demande, que plutôt, il y ait du désirant.

Que secondement le désirant ait à se retrouver comme dire-non à partir du dire-non du père, c'est ce qui fonde le clivage instaurant de l'idéal du moi.

4.I. Dans l'identification, le sujet porte à plus d'un titre , le masque du désir de l'Autre, comme Sª: c'est pour s'opérer comme désirant, à partir de ce dire. Dans l'identification, le sujet sub-porte la marque de ce qui fut dit, ou ne fut pas dit, d'où il procède comme réel: être-là. Mais c'est pour en venir, à partir de ceci, à dire ce qu'il en est de lui-même comme désirant. Tâche impossible si le désir reste en travers. Mais pas moins nécessaire: l'identification supplée à l'impossible à dire. -Que de là le désirant n'existe que selon les voies de ce masque, c'est ce dont l'expérience donne les variations sur ce thème unique.

Le sujet jouit (reprend à dire) du Sª: il s'opère comme lieu d'abolition dans son désir à partir du point où il est, comme reel, rejeté du Sª, et d'abord du manque-à-dire du désir inaugural de l'Autre.

Comment le désir suit cette musique selon les voies de l'amour, on ne le déduira pas ici.

5.I. Est-ce tout dire ? -Il n'en est rien. Ce qui importe est de savoir où le sujet se fixe comme désir dans cette mascarade. Il se fixe comme dire dans la castration, soit en tant que tâche du dire de cette division. En quoi la castration fait-elle séparation à l'endroit des identifications, c'est un problème à sonder.

5.2. En quoi corrélativement la première identification comme inaugurante du sujet dans le dire, fait-elle l'envers de la castration -d'où celle-ci peut procéder; -et en quoi donc elle doit nous permettre de penser le clivage, dans le sujet, du réel du "corps propre" et de l'identification au phallus, c'est encore une autre tâche qu'il faudra définir.

(Rappelons que la lecture de : Le Clivage du Sujet et son Identification est de première nécessité; même si le travail en est difficile, et à reprendre autrement).

Publié Lettres EFP n°20

THÉORIES SEXUELLES INFANTILES

Le terme de"théories sexuelles infantiles" fait doublement paradoxe. D'une part en effet il rejoint le problème général de la sexualité infantile. Comment le sexuel serait-il accessible à l'enfant ? L'affirmation de l'existence structurale d'un tel accès est la nouveauté de la pratique analytique.

Mais ce premier paradoxe se redouble ici d'un autre qui le développe à sa limite: comment le sexuel peut-il, quant à l'enfant, être nommé <u>théorie</u> ? Si l'on veut bien à la rigueur accorder quant au sexuel un certain savoir, on se refuse à aller si loin que de supposer qu'il y ait là théorie. D'où la question qui se pose, de justifier au moins ce second aspect paradoxal de ce qu'avance Freud.

A cet égard, il est bon d'interroger comme préliminaire une autre occurende , elle aussi paradoxale de cette conception: la <u>théorie de la séduction</u>. Si en effet sous ce nom, Freud désigne bien la théorie qu'il élabore de la séduction de l'enfant par l'adulte, il laisse attentivement dans l'indéterminé si cette théorie n'est pas d'abord celle que l'enfant lui-même élabore, d'une telle supposée séduction.

Or cette théorie de la séduction tourne pour Freud autour de deux problèmes dominants qui sont: celui du caractère inefficient de la première séduction (qui n'opère qu'après-coup d'un second événement); puis, abandonnée cette théorie sous sa forme stricte, la question de savoir <u>ce qui</u> est du réel dans cet événement, pour autant que sa délinéation d'avec un <u>fantasme</u> de séduction se pose, ou plutôt, menace de devenir insoluble: toute scène de séduction ne serait-elle pas alors fantasmatique, sans impliquer aucun événement réel qui la justifierait?

S'il en était ainsi (ce à quoi nous ne conclurons pas ici), alors c'est le statut du réel lui-même qui devrait être revu. Toute scène de séduction ne serait-elle pas une "donnée structurale transposée historiquement en mythe" ?

—

Or les théories sexuelles infantiles posent un problème identique: qu'est-ce qui fait le réel de l'élaboration infantile d'une théorie sexuelle, si nous devons par ailleurs constater que cette théorie est un montage de fiction sur l'impossible adéquation du rapport sexuel ?

Ceci nous suggère de pousser une thèse à une certaine limite: le sexuel n'est abordable que dans une théorie; et la structure de la théorie est mythe. Qu'est-ce donc qu'un mythe ?

Nous en proposerons la formule générale en disant que sa structure est de résoudre fictivement une impasse donnée dans le réel. Cette définition de l'opération mythique ne va pas sans problèmes. Dont deux au moins: l'un qui est de savoir ce qu'est le réel et pourquoi il devrait être de la dimension de l'impasse. Ceci suppose précisément qu'on le définisse par cette dimension d'obstacle ou de faille impossible à résoudre dans une pratique.

Mais un autre problème se poserait alors: en quoi la solution fictive d'un problème réel peut-elle être dite le résoudre ? Ceci suppose évidemment une transformation du concept de solution dans ce registre. Nous proposerons que cette solution soit prise dans une dimension qui est celle de l'interminable. Ce qui se joue là n'étant pas tant solution de quelque chose qu'inscription trouvée à un désarroi originaire, qui, bien qu'il n'en cesse pas pour autant, s'en trouve, dans ses incidences pratiques, transformé.

Alors pour particulariser nos énoncés, nous proposerons en principe ceci, comme détermination de cette discussion:

I-Il y a dans le sexuel quelque chose qui, de sa nature, le rend inassumable, traumatique. C'est à ce titre qu'il est du réel, au sensque nous avons conféré à ce terme. Qu'en est-il de ce caractère inassumable, est ce que nous tenterons de cerner plus loin.

2-Le découvrement par Freud du phallus comme "organe" universellement attribué aux êtres des deux sexes , nous donne la clé à la fiction

résolutive qui permet que soit rendu assumable le traumatique de cet abord. Le phallus est cet élément mythique le moindre, mais déterminant dans la structure, qui permet que le sexuel soit en quelque mesure rendu inscriptible dans le discours du sujet, et dans sa vie de jouissance. Il est un <u>effet de mesure</u> qui arrime le réel à la dimension du sujet en tant qu'elle implique une inscription de son être comme condition de sa jouissance.

Ce que nous devons rechercher dans une théorie infantile, c'est le <u>point de mythe</u> où elle s'attache à ce lieu de fiction déterminant de la fonction phallique. Ajoutons: aussi bien dans les supposés"stades" qui ne comporteraient nullement un tel repérage.

Une telle solution peut de prime abord paraître extrêmement forcée. Mais qu'on y songe: si comme nous l'avons souligné, une théorie sexuelle est un fait de mythe, il faut alors rendre raison du point de mythification qu'elle comporte. A tout le moins, poser l'existence de ce point comme phallus, ne saurait aller plus outre que d'être un mythe parmi d'autres! Mais sans doute cet argument est-il insuffisant.

Il faut en effet dire que, si le mythe est bien ce qui monte en fiction l'inassumable du réel, ceci n'autorise pourtant pas que tout mythe y soit équivalent. Pourquoi le phallus ici s'imposerait-il, est la question que nous laisserons à l'orée de ce travail.

-Ne pourrait-on pas ici faire objection à ceci, des phases supposées précoces d'une telle théorisation sexuelle, et donc antéphalliques ? Comment est-il possible de supposer que la mythification phallique soit agissante <u>là-même</u> où l'effet de phase de l'expérience infantile semble ne pas l'impliquer ?

C'est ici le lieu de se souvenir que, tant dans la théorie de la séduction que dans les théories sexuelles infantiles, la dimension d'un <u>effetaprès-coup</u> de l'événement premier est absolument prévalent. Nous indiquerons sans le développer que c'est précisémant de là , i.e. de l'effet d'après-coup de ce point de mythe du phallus qu'il faut poser tout ce qui

advient de théorique (au sens de Freud) quant au sexuel.

Mais objectera-t-on là, qu'en était-il avant, soit du temps où l'on ne pouvait supposer cet effet de temps second ? -Là encore, nous laisserons le problème en suspens, pour souligner que, s'il est vrai que le phallus fait porter son effet d'après-coup dans un temps de phase, il ne faut peut-être pas moins avancer que, sa prévalence étant de structure et non de temps, cet effet de prévalence ordonnait déjà ce qui se jouait d'avant cet effet de phase (phallique). La prévalence structurale désignant simplement que le point de mythe reste en somme incontournable dans l'abord du réel , et ceci sans condition de temps.

Nous refuserons donc la supposition qui verrait s'organiser en stades ce développement des théories sexuelles infantiles. Cette organisation n'est elle-même que pure fiction, qui ne reçoit sa consistance d'expérience que d'un seul point: la prévalence structurale du phallus comme nécessaire à faire l'abord du sexuel. Ceci se conjuguant à ce que l'enfant comme sujet se voit par ailleurs affronter: d'être à-venir, dont peut s'expliquer que ce n'est pas à tout âge que l'on ait à être tenu pour homme ou femme dans le registre du désir.

Le fait que ces théories soient "infantiles" ne signifie rien d'autre que ceci: que l'enfant est, quant au désir, logé à même enseigne que l'adulte supposé; à ceci près que l'état de suspens dans la réalisation de son être où il est maintenu par le discours parental, le laisse inversement en proie à la nécessité de construire cet ordre de fiction dont se maintient le sujet dans son être. Le désir se démontre, dams le phallus, assujetti à une dimension d'artifice où il trouve la raison de sa subsistance et de son existence.

Est-ce dire que tout soit ici artifice ? Certes non, et c'est bien le point dont nous avons ici peu dit. Le sexuel comme lieu d'impossibilité, nous désigne bien que quelque chose est en jeu qui n'est pas de l'artifice, et que celui-ci contourne. C'est ce que signifie le fait que le phallus

porte avec lui la castration comme l'opération qui résulte de son effet. Ce n'est certes pas que la castration soit du réel , mais elle permet que le sujet modalise son abord du réel en sorte que l'impasse qu'il constitue soit reconnue dans le sujet.

Dans ces conditions, pourquoi le sexuel serait-il du réel ? Nous avancerons deux points en réponse là-dessus: -d'une part le sexuel est réel pour autant qu'il se noue à un autre réel dont il fait le signe et l'enjeu. Ce réel, c'est d'abord cela qui traumatise, et le sexuel ne fait que particulariser la cause de la souffrance.

-D'autre part, c'est dans la mesure où il est exigé dans le discours que le désir soit légalisé selon les identifications du sujet comme homme ou femme, qu'inversement, le désir rencontre ce fait qu'une telle identification est impossible. Le sexuel est le lieu de l'impossibilité à ce que l'identification du sujet dans le discours qui le légalise soit opérable absolument. Et c'est à ce titre qu'il ressurgit comme le lieu d'obstacle de cette identité impossible.

Le 4/I2/75, G.T..

GÉRÔME TAILLANDIER

CONSTRUCTIONS DANS L'ANALYSE/I2.I2.75

—

CONSTRUCTIONS DANS L'ANALYSE

Faut-il identifier Construction et supposition ?

Ma tendance était jusqu'ici de les tenir pour identiques. Autrement dit il aurait fallu tenir que la théorie des fictions étant unitaire, la doctrine analytique se soutenait à partir de la fiction Sª (l'artifice). D'où un problème : à part le réel, il n'y a donc que la supposition. Ceci est gênant malgré tout.

Ce qu'on cherche avec constance, c'est qqch. qui dans le Sª, ne s'y réduise pas à la fiction inaugurante. On a d'abord trouvé le réel du symbolique,-et c'est un pas décisif. Mais c'est insuffisant.

Or on aboutit avec El au problème suivant: si l'analyste est le lieu d'où peut s'opérer qqch. qui fasse faille, et qui opère dans l'acte le nouveau,-il est alors très clair que l'analyste n'est pas (dans sa position) la supposition en quoi l'institue pour une part l'analysant. Il ne faut pas seulement dire comme avant que la supposition idéale est l'envers de l'acte de l'analysant, (son Idée regulatrice, évacuée pour autant qu'il est opéré effectivement). Il faut dire plus, c'est que, pour autant que "réellement" l'analyste intervient et produit la réversion d'où s'opère le nouveau, la faille du sujet, alors il subvertit la supposition qui au contraire lui confère la place de l'immuable. Bref, l'Idée de la supposition est distincte de l'effectif de l'intervention de l'analyste (ce qui s'exprime banalement lorsqu'on souligne que l'interprétation joue comme surprise). C'est qu'il ne suffit pas des idées banales; il faut leur donner place dans la doctrine du Sª.

Or à propos de Fliess, El fait cette remarque importante que, si Fl peut bien être dit le lieu des suppositions de Freud, il n'en est pas l'analyste (déjà J.D. faisait cette remarque contre Mannoni). Autrement dit Fl n'apporte à Fr rien de nouveau. Mais au contraire c'est Fr qui produit le nouveau. Est-ce que ceci veut dire que Fr est l'analyste ? C'est l'erreur à éviter aussi. Ce qu'il faut dire, c'est que Fr (s')analyse.

Or, principe intangible, on ne (s')analyse que d'Ailleurs. D'où donc Fr comme analysant opère-t-il la réversion de son acte ? -C'est là qu'El introduit une citation décisive: celle où Fr dit que, à la différence de ses patients, il est obligé d'en passer par des constructions (terme essentiel: Les constructions dans l'analyse) pour mener à bien son travail analysant:

Freud invente l'analyste d'où il (s')analyse, et c'est là le résultat de ce qu'il est analysant. Ajoutons pourtant que ce n'est pas ce qu'il y a d'analysant dans ce procès.

Exemple: s'il est instaurant de l'analyse de dire que la Neurotica est un proton pseudos, -le proton pseudos n'est donc pas la construction qui permet d'en opérer la réduction. Or cette construction, c'est le Complexe d'Oedipe, la réalité psychique, l'ICS. L'ICS est la grande construction de Freud. (Cf. N.P.P. p.6/7).* Et il faut ici très clairement cliver la supposition du premier mensonge de la construction de Fr, qui au contraire la renverse selon un certain ordre. Sauf à tenir qu'il n'y ait là qu'une différence de fiction, ce à quoi on ne se résoudra pas encore, car c'est le versant de pensée qu'on cherche à éviter (Derrida).

Cette distinction décisive, inaugurante du discours analytique, au moins dans l'acte par où Fr passe à l'analyste, est ce qui doit permettre la réduction de la théorie des fictions.

Remarque: il faut noter que ce clivage n'est pas sans connexion avec celui qu'opère le dire-non du père. Bien que le père n'existe pas, on pourrait être porté à le tenir pour inventé dans la fiction de son dire-non (l'hystérique invente le désir du père qui lui permet d'opérer son dire-non à elle dans la séduction dont elle se dit l'objet: elle trouve ainsi un principe d'arrêt de son malaise dans le symptôme).

Or nous avons rencontré cette difficulté: peut-on dire que le dire-non du père soit invention de Sª ? -C'est difficile en raison de sa nature d'En-moins, et de coup d'arrêt faisant signe d'un réel.

Ici nous trouvons le même problème. La construction est un coup d'arrêt à la Neurotica des suppositions idéales, Est-ce dire que pourtant nous puissions rester dans ce champ d'une doctrine de l'artifice Sª ? -Comment en sortir ?

Il faut donc dire que, pour autant que Fr (s')analyse à partir du père mort, et pour autant que le père mort n'est pas une fiction, mais un dire-non qui fasse l'index d'un réel, la construction freudienne n'est pas une fiction, Mais comment les distinguera-t-on? Le jeu avec le Dehors y suffit-t-il ? C'est trop pauvre.

Il faut avancer et ne pas hésiter à dire:

-La construction est du réel ou fait signe du réel.

-Elle est de l'ordre d'un dire-non qui resserre qqch, de l'incontournable dans l'effet du Sª. Elle se clive de la fiction.

-C'est pourquoi elle n'est pas arbitraire: bien que l'ICS soit la construction de Freud, il n'est pas une invention. Il faut distinguer construction et invention. L'ordre de pratique à quoi l'analyse donne lieu n'est ni invention ni découverte, mais construction.

-Alors, d'où donc une telle construction prend-elle son efficace, et qu'est-ce qui lui donne sa certitude et son être, est ce qui nous reste à dire. Je discerne qu'il s'agit de l'effet de la nomination en tant quelle ouvre au sujet dans la parole.

G.T. , le I2/I2/75.

*NOTE: Névrose, psychose et perversion, pp.6/7:

"J'indiquerai maintenant parmi les éléments nécessaires à cette théorie ceux qu'on peut démontrer directement et ceux que j'ai dû reconstituer. Ce qui est directement démontrable,(...) c'est tout d'abord la source, (...) la vie sexuelle.

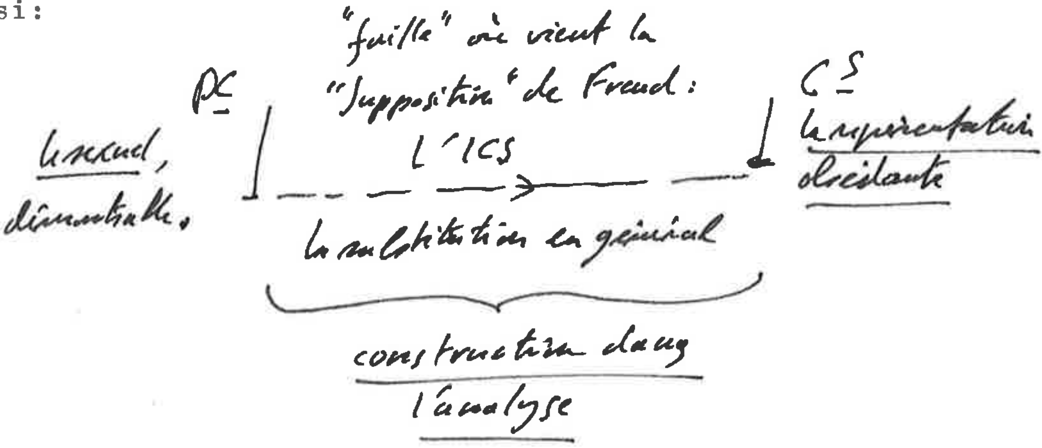
"(...)Démontrable encore (...) est l'effort de volonté des malades, la tentative de défense sur laquelle la théorie met l'accent.

"Entre l'effort de volonté du patient, qui parvient à refouler la représentation sexuelle inacceptable, et l'émergence de la représentation obsédante, (...) s'ouvre la faille que la présente théorie veut combler. (...) Ce sont là des processus qui se produisent sans conscience; on peut seulement en supposer l'existence." (Je souligne. G.T.)

—

Entre Pc et Cs, s'ouvre l'ICS freudien, faille que sa propre théorie comble, comme "supposition" (construction), et la théorie des suppositions. Là apparaît que la théorie de la substitution (Dislozieren, Transponieren, Transposition, Umsetzung, Verschiebung, etc. Cf. p.8/9) est l'envers de la position de l'ICS. Reste à trouver le sens d'une telle remarque.

Ainsi:



—

LE MOI, FOYER DES DÉFENSES;
ET LA RÉALITÉ CONSTITUANTE DE L'AUTRE

Si l'analyse introduit la notion de Ça comme réservoir des pulsions, comment concevoir un Moi qui ordonnerait un rapport à la réalité, de cette instance vouée à la pure recherche du plaisir ?

Faut-il penser que le Moi se défende de la pulsion (éventuellement aussi contre la réalité et le surmoi ?)

Alors qu'est-ce que le Moi ? On montre que le Moi est tout entier constitué à partir de l'Autre, en tant qu'il représente la réalité d'un pouvoir de l'image. Le Moi, c'est l'Autre (ou l'image de l'Autre).

Bien loin donc que le Moi défende quoi que ce soit, il est entièrement soumis à cette forme constituante de l'Autre. Mais de ce fait, il s'imagine être pouvoir de maîtrise et de défense. Le Moi se fait lieu d'évidence, conscience, etc..

Ainsi le Moi n'est-il qu'un foyer d'illusion de maîtrise. Mais il n'en va pas de même de l'Autre: si l'Autre est constituant du Moi, il y a une réalité propre de l'Autre; mais chose étrange, cette réalité est celle de l'image. L'image de l'Autre a un pouvoir formateur autonome , indépendant d'une "causalité biologique" stricte.

Mais que suis-Je donc ? Ne suis-Je que ce Moi, tout entier soumis au caprice de l'Autre dans ma constitution ? Je me reçois bien comme un lieu d'insistance de quelque chose de plus réel. Est-ce là mon corps ? Mon corps est-il le réel qui me fait échapper à l'aliénation dans l'Autre ?

Il n'en est rien au fond.

Car ce que Je suis, c'est un sujet, divisé dans le symptôme: le symptôme, l'insistance d'une difficulté d'être, voilà mon réel.

Mon corps n'est ce réel que par raccroc: pour autant que j'y trouve la raison de ma jouissance, i.e. de ce qui justifie mon insistance à être. Le corps est ce dont on jouit. C'est ce qui lui confère son réel. C'est à ce titre que le corps peut être dit pulsion: en tant que lieu de la jouissance. Cette jouissance, ce n'est pas "l'énergie" du corps: c'est d'abord ce qui me manque, et que selon les voies de l'amour et du désir, je cherche dans le corps de l'Autre, qui me signifie avoir en quelque façon ce qui me manque et dont je jouirais.

Ce que Je suis, c'est ce manque, mon malaise sans lieu. Tel est le Ça. Le Ça est le nouement de la difficulté du sujet comme malaise, au réel du corps, dans la pulsion, et selon la particularité du sexuel, qui lui confère le mode de son insistance.

L'analyse ne consiste pas à "se défendre" contre la pulsion (ou à améliorer cette défense). Elle consiste au contraire à permettre l'événement dans une certaine pratique, de ce lieu de malaise en quoi consiste l'essence de la pulsion. Donner cours à la pulsion, est l'éthique de l'analyse. Ceci implique qu'on élabore un concept de la pulsion qui permette de penser sans paradoxes un tel événement: comment concevoir de là un concept de la sublimation (i.e. de l'accomplissement de la pulsion) qui ne vire pas aux sublimités, quoi qu'il en soit par ailleurs de toute éducation du sujet, en tant qu'elle ne veut que son Bien?

D'où la formule freudienne de l'analyse: "là où c'était, Je dois venir", exprimant que: Je suis Ça, au parcours près de venir à cette place. Ce parcours est l'enjeu d'une analyse.

Le soin étant laissé au lecteur de délinéer ici l'instance d'une causalité propre du sujet, dans cette figure de l'Autre.Cette causalité, qui est histoire et pratique, se définissant d'inverser l'ordre des causes naturelles en les transformant en moyens de l'acte.

U.V.RRII2 G.T..
le vendredi
8h30.

THÉORIE DE L'ÉQUIVOCITÉ

(PROGRAMME)

Je n'ai jamais su quoi faire de ce problème, sur lequel Milner met tellement l'accent. Jusqu'à ceci.

Théorie de Milner: si lalangue n'est pas stratifiée (au sens logique), s'il n'y a pas de métalangage, lalangue joue de l'équivoque. Pourquoi? Parce que le dire ne va pas sans dire. Qu'il n'y a pas de dire sur le dire. Il n'y a que la métaphore, i.e. le tour fait d'un vide (ça, c'est de moi). Cette théorie est trop simple. Je montrerai que la fonction du ML n'est pas ce qu'on croit, et que, bien loin d'exclure le dire, elle est faite pour rendre raison de la faille du sujet, sous un certain mode. Ceci suppose une reprise encore à faire du point de capiton des mathématiques, qui n'a été qu'esquissée dans Lieux de l'Impossible.

Mais tout ceci ne mord pas sur l'expérience analytique. Et à vrai dire je ne faisais pas mieux au contraire, adoptant un point de vue résolument opposé (je dirai plus tard en quoi).

Mais Lacan dans VIII, introduit cette remarque: c'est dans la mesure où la demande (à/de l'Autre) est montée au lieu de la "tendance" (du besoin), qu'il y a équivocité en retour, de l'objet du besoin sur la cause du désir, dans la demande.

Ceci est extrêmement difficile, et permettrait pourtant de balayer et la théorie des stades et celle de l'étayage.

On peut l'entendre en deux sens simples:

-La cause du désir est prise en supposition matérielle dans l'objet du besoin. L'objet du besoin métaphorise dans la demande la cause impossible à dire.

-On peut aller plus loin et dire: c'est parce que la cause du désir est interdite, que l'objet du besoin sert, dans la demande, à métaphoriser la cause interdite (Cf, Sém.XI, rêve d'Anna).

Toutefois, ces deux énoncés, qui ne sont que programmatiques, et approchés, ne disent pas encore l'essentiel du programme. Qui est ceci:

Quelque chose du désirant reste en travers de la demande.

Il n'y a rien qui convienne à le dire.

Ce battement pulsant (qu'est à vrai dire la demande , et c'est là la difficulté), est monté sur les <u>bords du corps</u> (théorie de l'outrepassement).

L'impossible à dire est métonymisé dans ce qui se demande , au titre de la tendance, bien que ce qui se demande soit, dans la tendance, l'objet <u>négativé</u> de celle-ci (en tant que manquant à tout appel). Bref, L'objet de la tendance est négativé en cause du désir par l'effet de la demande comme fonction d'outrepassement à toute réalité.

Il y a <u>équivoque</u> entre ce qui se demande de la tendance et l'impossible à dire que <u>cet objet</u> devient comme négativé; d'où les expressions de: objet oral , anal, etc..

Ainsi, la raison fondatrice de l'équivoque ne tient pas à la théorie de lalangue, mais à la structure du désirant, dont lalangue constitue une pratique entre autres. L'équivocité tenant d'abord à l'impossible à dire déplacé dans la refente de la demande.

Mais il reste deux questions essentielles:

-Pourquoi le <u>corps</u> est-il le lieu de montage de ce qui se veut, en tant que cela ne peut <u>qu'y</u> manquer ?

-Par quel effet de structure y a-t-il un outrepassement constituant du parlêtre, avec le double effet: -qu'il ne jouisse que de ce qui manque (le négativé), -qu'il n'y ait que l'acte du dire, ex-sistant, et créant ce vide ?

I2/2/76.

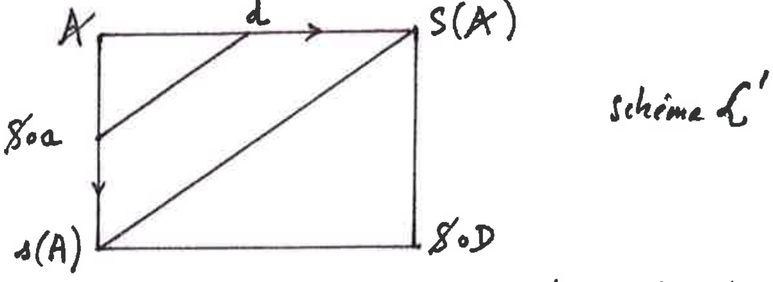
MCL-JDN-

GÈROME TAILLANDIER

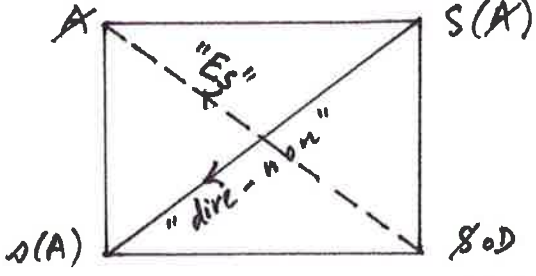
DU MATHÈME, EN-VEUX-TU-EN-VOILÀ

Si nous considérons bien le schéma £, en le reportant sur le Graphe il est facile de vàir que ce schéma décrit le premier niveau du Graphe : les identifications du sujet. Si par récurrence nous nous interrogeons alors sur la signification du second niveau , il est aisé de voir que celui-ci décrit les "formations de l'inconscient", ou plus proprement, les effets de refente que le sujet reçoit d'être divisé du S^a.

Il peut alors nous venir à l'idée d'élaborer un schéma £' permettant de représenter les effets de refente comme un équivalent du schéma £. Après quelques réflexions, on a cru pouvoir parvenir à ceci :



Ce qui peut encore se simplifier en le schéma suivant:



Quelle signification pouvons-nous accorder à ce second schéma ? Voyons quant aux termes.

I- L'Autre: sa place se justifie si l'Autre est sujet, ce qui précisément conditionne le double étagement du graphe.

2- $oD: la pulsion est dans l'Autre, l'opération du père. Elle est le montage, comme énigme, du sujet dans l'Autre, en tant qu'il tient à la demande de l'Autre, laquelle n'opère que de laisser se profiler le Nom-du-Père à l'horizon comme introduction du sujet aux effets du symbole.

3- S(A): est le dire-non du père en tant qu'il énonce primordialement qu'il n'y a pas d'Autre (castration).

4- s(A) est le message de la mère, signifié au sujet: que le père ne veut pas (tout ce qui peut venir sous cette rubrique, susciter l'interdit).

5- La ligne d—\$oa exprime le montage du désirant à la cause devant laquelle il se divise, pour autant que le dire-non du père a introduit un fondamental manque du Sª dont le désirant insiste.

6- Corrélativement, la ligne \$oD—A̸ signifie le Es freudien, en tant que concept dual de l'inconscient.

7- Et la ligne S(A̸)—s(A), le dire-non symbolique comme formule duale, dans les effets de refente du sujet, du couple de l'agression imaginaire du schéma £.

La suite est laissée aux bons soins du lecteur.

DANS L'ANALYSE, DU NOUVEAU.

Qu'est-ce donc que le discours de l'analyse apporte de nouveau ? Cela va, en un sens, tellement de soi, qu'on ne cesse de l'oublier. De sorte qu'à interroger ainsi, on énumère selon les lieux, divers éléments. Je voudrais en proposer ici un autre.

Le nouveau du discours de l'analyse, c'est l'analyste.

Nous sommes pris dans un discours qui, comme tout lien social, est ordonné à un rejet. Le lien social, c'est la ségrégation: soumission du parlêtre aux effets de coupure du symbole, en tant que ces effets sont la condition de l'accumulation différentielle de la jouissance, dont la loi d'extranéation du désir de l'Autre exige l'appareil. Si le désir est le désir de l'Autre, c'est d'abord dans l'ordre d'une privation ordonnée des jouissances sous la forme de la plus-value, que ce désir de l'Autre déploie ses fastes.

On croirait pouvoir tenir un tel ordre de la jouissance de la plus-value pour une falsification du désir: il n'en est au fond rien, et c'est bien dans la mesure où un discours a creusé dans l'histoire cet abîme du désirant par les moyens de la plus-value, que la question du désir en ce qu'il est l'en-deçà pulsant de sa causation, a pu être posée. Plus radicalement encore, que l'on voie dans cet effet de frappe des divisions sociales la face de rejet que le symbole fait subir au parlêtre, et qui constitue la dimension d'ignorance féroce à quoi celui-ci s'ordonne au fond.

Qu'est-ce donc qu'au sein d'un tel discours, l'analyse apporte de nouveau ? Ce n'est certes pas le transfert, puisque ce discours du lien social est, dans son principe, arrimé au transfert, dont il ne veut rien savoir si ce n'est pour en opérer des effets de sélection, discours racial généralisé. Le transfert est, dans le discours du maître universel, l'instrument de la ségrégation. C'est pourquoi il n'y faut pas moins que le psychotique

telle faille, encore que rien de plus nécessaire. Le lien social se définit de ne rien vouloir savoir de la faille du sujet. Car que l'on saisisse bien ce paradoxe que, loin que l'être parlant soit ouvert à la béance de l'effet du symbole, rien ne lui est plus ordinaire que de n'en rien vouloir savoir. Au point que d'arriver à trouver même le chemin qui fasse issue à cette ignorance, devient l'enjeu de la plus grande résistance. Qu'un acte advienne à cette dimension de refus, y fasse obstacle, et dise le lieu du sujet comme faille à opérer au sein de ce rejet, est le dire-non que permet la pratique analytique.

Mais plus justement c'est pour autant que la tâche est infinie de la parole, d'une faille sans cesse à recréer et qui jamais ne s'opère que d'un malaise infiniment déplacé et jamais atteint, -que le sujet fait acte d'en venir à construire le lieu d'où s'opèrerait virtuellement une telle faille infinie. Ce lieu est celui du discours analytique dans ses appareils.

Ces appareils sont la construction transfinitisante d'où s'assurerait la possibilité de la faille de l'acte de parole.

Mais ils ne se confondent pas avec l'acte qui porte un sujet à se faire le support du transfert en tant que parcours de cet acte de parole. Ils sont seulement l'instance d'où une telle transfinitisation de l'acte de parole est rendue possible.

En se faisant support du transfert, l'analyste inaugurant ainsi sa position, opère un dire-non qui le produit comme séparation. Il faut souligner que, si le désir de l'analyste a un sens, ce ne peut être que de cette séparation qui conditionne son acte: celle qui le porte à se faire le lieu d'un dire que non qui fait obstacle au rejet, et permet qu'advienne l'acte de parole.

C'est dans la mesure où l'analyste est pris dans l'interminable d'un acte de parole qui fait pour lui l'incontournable du symptôme, qu'il en vient à se situer dans cette séparation. La séparation est ce qui résulte

pour lui de l'incontournable de la faille, -en tant qu'elle pourrait bien être impossible.

La séparation qui porte l'analyste à la position d'un tel dire-non est donc acte: analytique. Ici se désigne que la séparation et la construction de l'analyse sont en rapport inverse et nécessaire. La construction de la cause de la séparation comme appareil qui transfinitise le malaise du symptôme, conditionne que l'espace de ce dire-non soit nommable, donc opérable, -mais ce saut d'élaborer la construction de l'analyse ne se maintient que de la séparation de l'acte analytique.

L'analyste n'existe donc pas. Il est la construction qui, de son transfini, permet qu'advienne quelque effet de faille dans l'acte de parole. Mais qu'un sujet en vienne à se faire le support d'une telle opération, à partir du saut fait d'avancer un dire que non qui y fasse place, -cela existe bel et bien: il existe du psychanalyste (I), soit des effets qui, de l'acte ainsi opéré comme saut, permet que le dire que non que le symptôme implique advienne à la reconnaissance du sujet analysant.

C'est donc bien de la pratique analysante que du psychanalyste surgit, mais moyennant un acte assurément différent, puisqu'il est celui qui, d'une séparation, porte un sujet à opérer le dire-non qui en retour, permet qu'advienne l'acte de parole dans le symptôme.

Mais que l'on discerne bien que l'opéré de cet acte, c'est d'abord l'analyste. C'est pour autant qu'un sujet, de s'opérer dans l'acte analytique, en vient à s'impliquer dans l'interminable (unendlich) d'un acte de parole, qu'il est par cela même contraint d'opérer la construction d'où cet acte prendrait sa consistance, d'où la faille enfin adviendrait, qui est sans cesse à recréer. Et sans doute la pratique analytique n'est-elle pas la construction de l'analyse: puisqu'elle est au contraire le dire-non

(I) Ou comme le dirait J.D.Nasio, il n'y a que des analystes: au singulier de leur acte.

qui ne prend existence que du défaut d'un tel résultat.

Il reste que l'analyste est au principe de l'analyse, en ceci non seulement qu'il en dirige la cure, mais plus encore, en ce qu'y advient la faille du dire, quand un sujet se fait l'agent d'un tel acte, d'un dire-non qui transfinitise le symptôme, lui donne le lieu d'où en retour, un sujet peut advenir au dire que le symptôme impliquait de son manquement.

Oserait-on aller jusqu'à dire que l'analyste (celui qui se fait agent de cet acte) pourrait alors bien être celui qui parle ?

MCL -

GÈRÔME TAILLANDIER

UNE CONSTRUCTION FREUDIENNE

On sait que la reconstruction par Freud du fantasme "Ein Kind wird geschlagen" pose des problèmes remarquables et pour tout dire infinis. En particulier, l'introduction par Freud du tiers temps du fantasme, comme construction toujours manquante, de l'analyste, polarise les questions sur le terme véritablement crucial de la théorie freudienne qu'est le concept de construction.

Lacan a tenté de cette construction de Freud, une analyse dans le séminaire V, en proposant la ligne générale suivante: ce qui dans le premier temps du fantasme, situe le sujet comme barré du signifiant, et à proprement parler rejeté, cela est dans le temps second, repris comme signe de l'amour, soit de la dimension de reconnaissance du désir où le sujet est reçu. L'effet battant du signifiant comme refus du sujet, est ainsi élevé à la puissance de signifier l'événement du sujet, sous cette condition de l'assujettissement à l'effet du signifiant, que représente la réversion du fantasme: l'événement du Je comme opéré dans la jouissance de l'activité signifiante du battre.

Cette interprétation est remarquable par la situation qu'elle nous permet de donner à ce fantasme dans la structure subjective, et plus encore par ce qu'elle nous apprend sur la structure de l'acte dans l'opération du signifiant.

Elle n'est toutefois pas sans défauts. On peut en relever au moins deux. Le premier et le plus évident de tous est de réduire le temps troisième du fantasme à n'être que le moment de légalisation de la jouissance signifiant l'issue que le sujet trouve à l'Oedipe, dans son déclin, ceci dans la ligne qui est, dans ce séminaire, celle de l'interprétation des temps de l'Oedipe. Le concept freudien de déclin (Untergang) du complexe d'Oedipe, y

reçoit en effet cette interprétation entièrement nouvelle et paradoxale eu égard au sens que Freud accorde à ce concept, d'être l'issue légalisante de la dialectique des identifications, qui fait tomber dans l'oubli de la latence la raison du sujet, dans le temps même où il assume le sexuel propre dans la mascarade.

Or cette position efface à certains égards la question de la transformation que reçoit le fantasme dans ce temps, puisque le sujet comme Je y est évacué. Mais ce n'est pas ce qui nous intéresse.

la seconde difficulté présentée par cette interprétation nous intéresse beaucoup plus. Sa conséquence est en effet d'effacer cette chose sidérante que certains égards, le tiers temps du fantasme, c'est le second; soit celui que Freud reconstruit. Cette situation en tiers dans la construction de Freud de ce temps reconstruit, est tout le problème de ce qu'il nous apporte d'original voire d'impensable en ceci : que signifie donc une construction en tant que nécessaire à donner consistance au discours analytique ? La construction de l'analyse, cela s'entend ici en plus d'un sens.

A défaut de répondre à cette question de front, nous la reposerons, en la rédupliquant selon ce qui suit.

Suivons donc ce que Freud nous écrit:

"J'indiquerai maintenant parmi les éléments nécessaires à cette (mienne) théorie ceux qu'on peut démontrer directement et ceux que j'ai dû reconstituer. Ce qui est directement observable, (...) c'est tout d'abord la source, (...) la vie sexuelle.

"(...)Démontrable encore (...) est l'effort de volonté des malades, la tentative de défense sur laquelle la théorie met l'accent.

"Entre l'effort de volonté du patient qui parvient à refouler la représentation sexuelle inacceptable, et l'émergence de la représentation obsédante, (...) s'ouvre la faille que la présente théorie veut combler. (...) Ce sont là des processus qui se produisent sans conscience; on peut seulement en supposer l'existence." (Je souligne. G.T.)(1)

A suivre ceci, il apparaît que Freud marque fortement dans son travail trois aspects distincts, ou plutôt deux, dont l'un se divise lui-même en deux.

D'une part il y a ce que Freud appelle le démontrable, soit ce qui

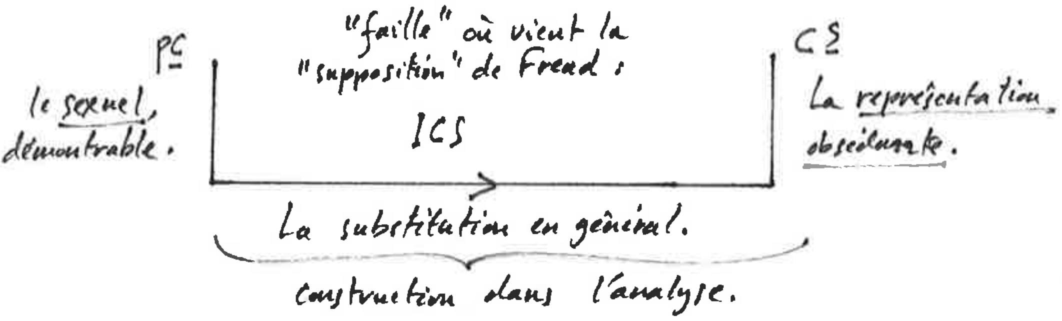
(1) Les psychonévroses de défense. In Névrose, Psychose, et Perversion, p.7.

pour lui, n'est pas tant observable que réel, à certains égards. Et il y a enfin ce qui de plus doit se recostruire. La théorie est destinée à "combler une faille" entre les deux moments du démontrable. Elle vient en tiers, comme reconstruction à la place de la faille. Quelle est donc la structure de cette faille ? Voyons ses bords.

D'une part le directement démontrable, c'est le sexuel. Il est à proprement parler la source. Faut-il le dire réel ? On le laisse à trancher. -Mais certainement ce qui est au lieu d'une "perception", au sens freudien du terme . Puis séparé de ce premier démontrable /par la faille qui s'en opère, le second démontrable/ qu'est le symptôme, comme retour du refoulé. C'est là ce qui vient à la conscience au sens de Freud.

Entre perception et conscience, s'ouvre la faille que la théorie comble de ses chaînes de raisons inconscientes, elles, seulement supposées. L'inconscient de Freud est le tiers temps qui s'ouvre entre perception et conscience, faille que sa propre théorie vient combler, comme "supposition" (construction).

La théorie de la supposition -la supposition de la théorie, vient au lieu de la faille qui s'ouvre du symptôme à sa cause. La théorie de la substitution (Dislozieren, Transponieren, Transposition, Umsetzung, Verschiebung, etc.)(I), est l'envers de la position de l'inconscient. Restera à trouver un sens à cette remarque.



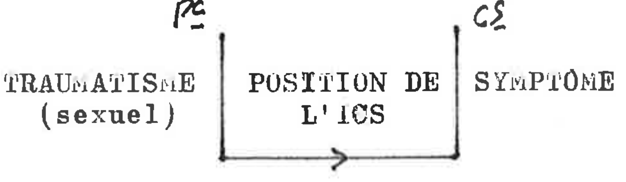
Mais ce que nous voulons mettre en évidence, c'est que le schéma qui est à l'oeuvre dans la raison de Freud, reconstruisant le fantasme "Ein Kind wird geschlagen", est précisément celui qui amène Freud à la position de l'inconscient entre perception et conscience.

Entre le premier et le second temps du fantasme, "directement observables", vient s'opérer la construction analytique du tiers temps, comme théorie de la substitution -substitution de la théorie comblant la faille, et ce sous la forme de ce tiers temps opérant de la position du sujet comme Je de la jouissance du signifiant.

On devrait dégager dans la raison freudienne une mise en oeuvre d'une logique générale de la position de l'inconscient que l'on scandera simplement de ces trois temps où l'inconscient vient en tiers comme construction opérante de l'acte analytique, faire raison de la faille qu'elle nomme,

(I) Cf. Névrose, Psychose et Perversion, p. 8 n. I.

entre le réel qu'elle reconnaît, du sexuel, et le symptôme dont elle entend prendre acte comme de ce qui est reçu en conscience;



GEROME TAILLANDIER

RECHERCHES SUR LA FORCLUSION

Les textes qu'on présente n'ont pas d'unité logique, sinon par le thème qu'ils travaillent, celui toujours de la forclusion et de ses conséquences éventuellement psychosantes. C'est comme autant de questions, d'une convergence problématique, qu'il faut les lire (I).

(I) La ... ensemble étant : J. ... s lieu ... l'im...ble, *in* Le...res EFP nºII, et Le ... l'... uel, *in* Lettres EFP nºI3.

I- LA CONDITION DU DISCOURS

Le Statut,
De tous le roi, mortels et
Immortels; voilà qui conduit assurément
Selon toutes les formes du règne
Le droit le plus juste de la plus haute main.

Si nous posons par première hypothèse que le langage est la condition de l'être de l'homme, il faut dire celui-ci être parlant. Que de ce fait l'homme s'en divise, au point de devoir faire place, par la voix d'une femme, à la mise en jeu de la parole, c'est en quoi l'être de l'homme tourne au comique, c'est-à-dire au masque, lieu propre de la jouissance à laquelle il donne figure adéquate. Reconnaître dans la psychose la figure ultime du masque, et par conséquent y mettre le minimum de dérision qu'implique la position du fait psychotique, voilà notre voie. Ceci implique que nous nous appliquions avec sérieux à la question suivante: qu'est-ce que la psychose ?

Dire que le langage conditionne l'être de l'homme, c'est exclure qu'il y ait aucune genèse dudit. C'est reconnaître surtout que cet être n'a que la dimension de la faille. La structure de l'être parlant est celle d'une faille, celle dont la raison donne l'empan. Quels liens la psychose et la raison entretiennent-elles, c'est ce que nous tenterons de définir plus loin.

Si l'être parlant a structure de faille, sa condition sous ce règne est celle de la parole. Ce n'est nul pléonasme. L'écart, le saut, qui règne de la condition de faille que le langage introduit dans l'être, à l'acte de la parole, c'est ce saut que la métaphore paternelle mesure. La structure de la psychose ne tient qu'au franchissement -ou non- de ce pléonasme.

Si l'être parlant n'exsiste à sa division que dans la parole, en tant qu'elle actualise cette division sur le mode d'un questionnement implicite dont la pulsion donne la structure, il faut dire que cet être existe dans un discours. Le discours, désigne la prévalence de l'artifice du symbolique à frayer les chemins du réel par le parlêtre. Mieux: que ce soit de

là qu'un réel nouveau s'instaure par lui, c'est ce que nous indique le "fait social" impensable, mais dont nous pourrons au moins dire ceci: qu'il est le réel propre du parlêtre. Ce n'est donc pas que la nature soutient l'homme au défaut du discours. C'est bien plutôt que le discours soutient l'être au défaut du réel. Mieux: il le mène vers cette faille, selon les figures du traumatisme.

Le psychotique est-il hors langage ? Personne ne saurait le penser. La récusation de la parole dont il fait le signe, et qui fait le coeur de son négativisme, ne fait qu'accentuer l'extranéité de son être à toute nature. Suivre les effets de division à l'endroit du réel dans lesquels il s'est trouvé pris, voilà le premier pas d'une approche adéquate de la question: comment y suppléer ? Quelle pharmacologie est ici exigible ? A quels médiateur devrons-nous recourir ? A quels psychotropes, à quels analeptiques ? Disons à la fonction phallique, en tant qu'envers positivant du signifiant du Nom-du-Père. La relève phallique, voilà ce qui guide notre texte, en tant qu'elle remédie à la faille de l'être.

Mais avant, il nous faut insister auprès d'une question, celle qui fait l'inaugural de notre parcours. Si nous devons penser que les lignes de force de l'être sont celles de sa refente sous la loi du langage, il nous faut donc tenir que le psychotique, en tant qu'il se soustrait au discours, nous indique la ligne de fracture principale de cette division. La psychose est donc d'abord un problème théorique: quelle est la condition du discours, si nous devons y trouver une solution pratique au problème proposé. Si la théorie prévaut sur la pratique, ce n'est nullement au nom de la science, qui serait tellement préférable à l'idéologie. C'est au contraire en tant que nous avons à suivre les effets de faille du symbole sur l'être, et que, pour autant que théorie veut dire: rendre raison du symbole par le symbole, il fallait en passer d'abord par lui pour saisir ce qui précisément y surgit d'une autre dimension, celle du pratique.

La condition du discours, c'est la métaphore paternelle. Ceci im-

plique une thèse réciproque: la forclusion du Nom-du-Père est la limite du discours. Mais quelle est la structure de cette limite ? On va voir que ce concept subit dans notre parcours un déplacement notable. Si en effet l'être n'est jamais hors langage, il faut penser que la structure de cette limite est bien particulière, puisqu'elle ne saurait nous indiquer un hors-lieu du discours. Nous nous trouvons déjà devant un problème nouveau: la limite du discours n'est pas le réel sans phrase. Du moins autant qu'il y a du parlêtre. La limite du discours en tant qu'elle est interne au langage, implique une structure particulière.

°°°

Ici un temps d'arrêt, pour manifester ce que cette remarque a de nouveau.

Posons par thèse reçue que la psychose trouve sa condition dans la forclusion du Nom-du-Père. Définissons cette opération forclusive au plus simple: il y a forclusion si un signifiant n'est, au symbolique, jamais venu. Mais où donc réside-t-il ? Cette définition nous est déjà l'occasion d'une première remarque: c'est que cette opération n'étant formellement pas restreinte à un signifiant particulier, il n'est pas inconcevable qu'elle puisse s'appliquer à d'autres signifiants. On usera plus loin de ce point.

Mais alors, quelle est la structure formelle de la place de cette absence ? Puisqu'absence il y a, nous pouvons selon des voies classiques, nous demander si elle procède d'un simple défaut, ou au contraire si elle procède d'un effet de rejet.

Si par première hypothèse nous admettons que la forclusion du Nom-du-Père procède d'un rejet, c'est donc qu'il a déjà été à sa place avant d'être rejeté. Alors, ceci contredit notre définition, et, fait plus grave, il nous devient impossible de distinguer forclusion et dénégation puisque celle-ci suppose également la position préalable de ce qui est nié. Or forclusion et dénégation sont de niveaux structuraux hétérogènes.

Si au contraire nous admettons que cette forclusion est bien la pure absence que notre définition indique, nous nous trouvons devant deux problèmes majeurs qui deviennent insolubles: I-On ne voit pas pourquoi un tel signifiant pourrait jamais être affirmé pour quiconque et par quel mode. Quel est le moyen par lequel le signifiant du NdP pourrait jamais être affirmé à quiconque ? 2- Un problème plus sérieux se présente dans la clinique, c'est ce fait bien connu que la structure du délire ou de l'hallucination sont porteurs du savoir de ce qui y est rejeté. Si réellement la forclusion est pure absence, comment le délire pourrait-il s'ordonner en structure de méconnaissance, donc en affirmation de ce qui est rejeté ?

Par quelque biais que nous prenions formellement la définition de la forclusion du NdP, il apparaît qu'elle est absolument inconsistante, et qu'elle ne peut pas rendre compte de ce qu'elle désigne. On voit par là-même que l'interrogation du concept de limite du discours est loin d'être vaine, s'il nous permet de définir la structure d'une telle absence.

Où trouver dans l'histoire, le point de départ possible d'une telle recherche ? Par chance, ce point existe, dont l'indice s'offre sous plus d'une forme, propre à nous guider.

D'une part, une remarque de Lacan interrogeait dans quelle mesure on devait tenir que la psychose de Cantor était réductible à l'Oedipe. Il nous suffirait de prendre cette indication au sérieux, et de tenir sans défaillir qu'il y a bien d'autres causes de forclusion que le complexe de subjectivation et ses manques.

De plus un certain discours avait frayé aux environs des années 64-69 la place d'une question sur la science dans son rapport à la vérité. Cette question se formulait ainsi: si nous voyons que l'analyse fraye la place du sujet en tant que parlant dans le discours de l'hystérique, ne nous faut-il pas dire au contraire que la science nous démontre la forclusion du sujet sur un mode particulier ? Il fallait tirer la conséquence de cet énon-

cé : I- la forclusion est compatible avec la"normalité". 2- Il y a d'autres forclusions que du NdP. 3- Ce qui est forclos est plutôt sujet que signifiant. 4- La forclusion est la condition d'instauration d'un disoours, en l'occurence celui de la science.

Ce dernier point est crucial encore qu'il soit jusqu'à ce jour passé inaperçu. Dire en effet que la forclusion est au principe du discours de la science, c'est dire qu'elle est, dans un discours, un principe producteur et non pas un principe de chaos. Dire que la science s'instaure sur le rejet du sujet, c'est inviter à généraliser ce théorème, et à se demander si en conséquence, tout discours n'est pas fondé sur un rejet. Mais l'enquête ne peut s'en tenir là.

En effet, le discours dont il s'agit dans la science est un discours qui n'aborde le réel qu'à le réduire au calcul mais inversement, il ne peut opérer cette réduction dans l'approche des failles du réel que sous la condition de réduire le symbolique à l'impossible. Si le symbolique est la ressource productive de l'être parlant, dans le jeu infini du signifiant, dans le chatoiement des effets de sens dans la parole, dans l'accumulation infiniment riche des résidus de la langue et de la culture, la science se définit de cette particularité d'évacuer du symbolique toute équivoque et de tenter cette opération insensée mais qu'elle réussit localement, de réduire le symbolique à être une projection adéquate de la structure du réel. Le lieu éminent où la science parvient à ce résultat, c'est la mathématique. La mathématique est la réduction du symbolique à ce qu'il peut avoir de plus purement réel, à ce qu'il est de plus impossible. Et c'est inversment parce que la mathématique est l'impossible du symbolique, qu'elle est l'instrument privilégié du calcul du réel, en tant que le réel revient toujours à la même place, qu'il est le Même inaltérable que le symbolique n'atteint qu'à le mimer.

C'est bien pourquoi de la science, le sujet est exclu. C'est que, en tant que lieu de ce qui se divise dans la parole et donnant à entendre

cette division dans les équivoques du signifiant, le sujet de la parole n'a, dans le calcul de la mathématique, pas de place. Mais c'est dans la mesure où la mathématique réduit le symbolique à son réel dans le calcul, qu'inversement, nous pouvons dire que la mathématique nous présente la pure articulation de la structure subjective, en tant qu'il n'y subsiste plus que son réel. Ambiguité absolue de la place du sujet dans le travail mathématique, et qui fait précisémnt sa passion.

D'où la question qui de là s'imposait: dans quelle mesure est-il légitime de généraliser un énoncé relatif au discours de la science, sur la forclusion inaugurale constituante d'un discours ? Il est encore trop tôt pour que nous indiquions le sens de notre réponse.

Auparavant il nous faut tenter de suivre la conséquence particulière de cette forclusion dans le discours mathématique. Si réellement celui-ci se définit d'exclure le sujet, mais qu'inversement cette exclusion du sujet ne laisse place à celui-ci qu'en tant qu'il est réel, ne peut-on pas envisager par hypothèse ce coup de dés sublime: réduire le sujet à son réel, en forclosant absolument le sujet de la science ? Si nous parvenions à suturer le discours mathématique, il reviendrait au même de dire que nous aurions alors produit dans le réel la théorie pure du sujet en général, dans la mesure où la mathématique nous donnerait la structure de son réel.

On voit alors l'intérêt décisif de la suture éventuelle (I) du discours de la science pour l'analyse. Supposé qu'une telle suture soit nécessaire, le sujet de la structure serait enfin dégagé des équivoques du signifiant. Dont acte il y aurait. Tentative de Wittgenstein, Spinoza et de quelques autres.

Mais pour peu qu'un certain flair nous guide, nous pouvons faire un second pari. Supposé en effet qu'un tel acte échoue par nécessité, (et nous allons voir que c'est le cas), alors ce que nous apprendrons de cet échec sera équivalent à notre succès, puisqu'en échouant à obtenir cette su-

---

(I)Terme qu'on entendra univoquement au sens de détermination complète des principes.

ture, la structure de cet échec nous donnera à son envers négativé la place même du sujet, en tant qu'irréductible à sa suturation dans le calcul. Autrement dit, l'échec de la suture du sujet de la science nous en apprend autant que son succès, puisqu'il nous apprend que la structure du sujet parlant est la même que celle de cet échec, mais à l'envers. Tel est précisément la structure de la limite du discours de la science. Ainsi la limite du discours de la science est la structure subjective.

Or le fait nous montre et la théorie aurait pu montrer également, que cette fermeture du discours de la science échoue effectivement. C'est ce que l'histoire a recensé sous le nom de "crise du fondement des mathématiques" et que nous préfèrerions appeler le point de capiton des mathématiques: la monstration de S($\cancel{A}$) en mathématiques.

Ce que démontre en effet cette crise, c'est que toute tentative de fermer sur soi la science, implique le surgissement d'éléments qui la font déconsister: des paradoxes. La tentative de complétion se paye du retour dans le réel d'effets de diffraction de son inconsistance. D'où la résolution en acte que la mathématique a su trouver à cette impasse: reconnaître l'impossibilité de fermeture de la mathématique en inscrivant la décomplétion à la place des éléments inconsistants, dans la mathématique elle-même. C'est là la forme des théorèmes de limitation. Ceux-ci ont donc la même forme que les éléments déconsistants que sont les paradoxes, à cette différence près que, étant théorèmes du système, ils ont cette particularité d'y introduire une décomplétion interne qui par ce fait même, évite le déchaînement des éléments paradoxaux . Ainsi la mathématique parvient à garder sa consistance sous la condition d'une décomplétion interne en quoi consiste sa limitation.

Un premier point nous est acquis: la science n' est pas complétable, mais de plus elle porte en elle la forme d'une limite, et cette forme est celle de l'intervention du sujet dans le travail productif de la science.

Mais cette résolution nous dissimule un autre problème qu'elle parvient à résoudre de ce fait même, et dont elle ne donne que trop bien la so-

lution.

Si en effet la structure de la limite   indique que la place productive du sujet reste marquée comme en blanc dans le théorème de limitation, c'est donc que la forclusion du sujet n'est pas possible dans la science.

Alors de cette conséquence s'en tire une autre plus dissimulée encore: c'est que la tentative de forclusion du sujet de la science en quoi consiste la démarche cantorienne d'universalisation absolue du mathématique en théorie des ensembles, c'est donc que cette démarche a échoué. Or qu'est-ce que ceci signifie sinon que l'introduction des théorèmes de limitation est la résolution en acte d'une forclusion ?

Ainsi la production des théorèmes de limitation dans l'histoire de la mathématique   donne le premier exemple connu de résolution pratique d'une psychose. Telle est sa valeur exemplaire pour la pratique analytique. Que Cantor soit venu trop tôt, et que, dans son beau désir d'exclusion du sujet, il ait payé de sa psychose d'avoir trop bien tenté de suturer la science, voilà le prix que la mathématique paye pour retrouver la raison dans la théorie de la limitation. La psychose de Cantor est l'envers exact de sa tentative de généralisation, et la question de savoir si la cause de cette psychose est le rejet du NdP ou la méconnaissance de la limite en mathématique, perd tout intérêt: c'est exactement la même chose.

Ici une parenthèse. De ce que la mathématique nous apprend ainsi et qui est   beaucoup, quant à la pratique de la psychose, est-ce tout ce qu'il faut dire ? Bref, devrait-on dire que l'emprunt que nous faisons au discours mathématique de ses concepts serait métaphorique, et que nous ne pourrions, quant à la résolution de leur forclusion, songer à rien de plus qu'à un quelconque transport de concept ?

Il n'en est rien et l'entretissage qui noue la pratique analytique au mathématique est plus étroit. Si en effet le mathématique est la réduction

du symbolique à son réel, soit le resserrage dans l'écrit de ce qui y fait Un et Même, il faut dire que les théorèmes de limitation ont en mathématique un autre sens pour nous que de métaphore: ils indiquent la place du sujet producteur en tant que s'effaçant dans son acte. Or si la forclusion du NdP est l'exclusion du sujet de la parole, on voit que cette forclusion dans son particulier trouve à résonner avec la tentative d'exclusion du sujet que la mathématique réalise dans le pari qu'elle fait toujours à son horizon, d'une calculabilité intégrale du sujet. Cette résonance de ces deux forclusions n'est donc pas fortuite. Mais elles se nouent plus fortement encore si on remarque que la pratique mathématique est la plus excluante à l'endroit du sujet de toutes le s pratiques du symbole, soit où le symbolique est mis en jeu comme tel. C'est à ce titre qu'elle nous intéresse, en tant qu'elle indique par là les lignes générales du réel de la détermination du sujet par l'effet du symbolique. Ce qui dans cette division est du réel, revient dans la pratique mathématique comme écrit.

Il faut donc bien savoir que la résolution de la forclusion des mathématiques en théorèmes de limitation a quelque chose de décidant dans l'histoire: elle fait signe de ce qui ressurgit nécessairement du sujet dans toute exclusion. C'est à ce titre que ce signe qui nous attend est historial, en tant qu'il attend que nous en prenions acte pour en désigner la structure de toute forclusion. Bref si la forclusion du sujet de la science est impossible, c'est que le sujet fait toujours retour, et il faut prendre acte de cette annonce pour la pratique analytique, en tant qu'elle est intéressée à ce retour.



C'est la démesure qu'il faut éteindre
plutôt que l'incendie.

Quoi donc de la limite ? Chemin faisant nous avons circonscrit un implicite qu'il s'agit maintenant de dégager, moyennant l'introduction de

quelque autre chose.

Nous avons premièrement posé que la forclusion du NdP donne une limite du discours en ce sens qu'elle est en extériorité interne avec lui. Mais par ailleurs nous avons affirmé que le concept de limitation en tant que réinséré dans la pratique, permet de donner au discours consistance. Il y a là apparence d'une antinomie. Secondement si la forclusion du sujet dans la pratique mathématique semblait être la condition de production de ce discours en ceci que c'est sous cette condition que quelque chose s'écrit du réel du symbolique, il nous est apparu que la structure de la limitation est de mettre cette tentative en échec et de restituer le discours mathématique à sa dimension pratique, en y marquant la place du sujet. Pour le moins l'antinomie se prolonge. D'où vient cette ambiguïté ? C'est qu'elle est inscrite dans la structure.

Partons d'ailleurs. Si la structure de la limitation est de mettre en échec l'entreprise de rejet propre au discours de la science, c'est dire qu'elle réduit cette entreprise à l'impossible, soit, au réel. Si nous posons que le réel, c'est l'impossible, ce qui ressurgit du discours à la même place, en réduisant le symbolique comme possibilité à l'impossible de l'écrit de ce contour du réel, nous devons dire que la limitation c'est le retour comme impossible, d'un réel. Lequel, c'est ce qu'il faut interroger.

C'est pourquoi partant d'un nouvel axiome lacanien, qui enseigne que ce qui est forclos du symbolique reparaît dans le réel, il nous venait à l'idée de renverser cet axiome pour lui donner un sens nouveau et de demander si tout réel, en tant que particulier, n'est pas opéré par un effet d'expulsion hors du symbolique. Tel est ce vers quoi semble se diriger Freud dans son texte sur la dénégation, d'un procès constituant de l'être ordonné au maintien d'une homéostase du signifiant, sous la condition de constitution d'un Dehors par le rejet dans ce dehors, de la Chose à re-

trouver. Nous franchissons un seuil problématique nouveau. Il apparaissait que si nous devons tenir que tout discours s'ordonne à un réel qui fait sa cause et le met en échec (I), le réel du discours est atteint dans un procès de limitation: la structure de la rencontre avec le réel est celle de la limitation. Le réel est toujours absent à cette rencontre, sur le mode particulier qui dans le discours, se formule sur le mode d'un défaut traumatique: Il n'y a pas de rapport sexuel , par exemple.

Mais ce n'est encore là qu'un premier pas d'une régression qui fait symptôme de quelque chose. Ce réel qui se trouve divisant dans la rencontre comme échec du discours, si nous devons tenir qu'il est opéré d'une expulsion, où donc celle-ci s'est-elle produite ? Mais nulle part ailleurs qu'à l'inaugural du discours, à suivre notre axiome. Le réel est constitué comme Même d'un discours par le procès d'expulsion constituant des homéostases du sujet et de la maintenance du champ symbolique.

Bref, dans le discours, quelque chose n'est pas laissé être, et ce qui arrime le discours comme sa cause, c'est ce refus constituant qui voue le sujet en tant qu'il s'y effectue dans la parole, à être assigné à un N'en rien vouloir savoir qui fait le coeur de son être. C'est à ce coeur que s'ordonne cette modalité de la parole qui constitue le refoulement primordial. Ainsi le refoulement primordial est la différance dans le dire de l'impossible à dire, en tant qu'il tient à une forclusion ordonnant le discours comme déplacement du sujet à l'endroit du réel.

Or ce disant nous franchissons un seuil nouveau. Si nous tenons par hypothèse que le réel est ce qui n'est pas laissé êtredans un discours, et constitue sa cause, alors il faut tenir que la forclusion change de place dans le champ théorique. Cette forclusion qui de prime abord semblait être l'opération (ou l'absence d'opération) définissante d'une psychose comme rejet du sujet hors discours, vire de sens et vient à cette

(I) En suivant cet autre axiome lacanien que le réel, c'est ce qui, manquant à la rencontre, est cause de la répétition, en tant qu'il y fait défaut.

place d'être l'opération constituante du discours, en tant qu'il tient à un point de refus de l'être. Dire qu'il y a du discours, c'est dire que le sujet à certains égards, ne peut en aucune façon maintenir un laisser-être, et que quelque chose d'Unverträglich est, dans le discours, le coeur de cette différance du dire. Mieux il faut ajouter que ce point de refus, en tant qu'il s'ordonne à la parole comme déplacement de ce refus, est constituant de la nouveauté du discours dans sa particularité. Un discours se définit de différer dans le dire la forclusion de l'Unverträglich à quoi il s'ordonne.

Et c'est ce rejeté que la parole retrouve comme le réel du discours en tant que, dans les effets d'usure du discours, c'est ce réel qui revient à la même place en fonc-tion de vérité dans le retour du refoulé. Le retour du refoulé est le retour à la même place de ce qui est inassumable au dire dans le dire cependant. Que le dire reste ainsi marqué de l'effet de rejet à quoi il a autant donné cours qu'il y trouve sa raison d'être emporté, voilà la structure du symptôme, en tant que conditionné par le refoulement primordial du rejeté: le dire infini.

Si nous tenons cette position le problème structural de la psychose est lui-même renversé, et la question de sa pratique "thérapeutique" change ou plutôt, devient enfin formulable.

Si nous disons que la psychose trouve sa condition dans la forclusion du NdP, outre que nous ne voyons pas le moins du monde comment, ce NdP, en opérer la Bejahung, nous donnons à entendre qu'il n'y aurait de forclusion que du NdP, cette opération consistant en un certain mode de déconsistance du discours, sur le statut duquel on ne parvient guère à en dire plus.

Si au contraire nous posons que la forclusion est une opération constituante du discours, son sens change, et la psychose, outre qu'elle trouve son sens et sa place dans la raison, devient un cas particulier de la structure discursive: elle en donne la limite interne.

Mais il devient urgent de lever des ambiguïtés sur cette position du problème. En particulier, il est nécessaire d'élucider ce que signifie la fonction du signifiant du NdP, et la possibilité de son rejet dans la psychose. Procédons d'abord formellement. Cherche-t-on d'abord à penser la structure formelle de cette forclusion, on ne parvient pas à se déprendre des apories qu'engendre la question de savoir comment cet Un peut n'être pas là sur le fond de ce qu'il devrait y être. Les paradoxes sont infinis, et la forclusion d'un signifiant devient impensable. Retourne-t-on au contraire le problème en posant que l'expulsion de la Chose est ordonnatrice de la production du discours, la structure de la négativité se met naturellement en place. Mais alors la position formelle du signifiant du NdP change, et avec elle le concept de sa Bejahung: l'affirmation du NdP devient le dire productif qui, en permettant que le dire advienne sur le fond d'un rejet nodal de l'être, permet que ce rejet soit différé dans le discours qui ainsi, supplée au rejeté dont il s'ordonne. La fonction de la Bejahung du NdP est de faire limite dans le dire, au rejet central, en indiquant le lieu de ce rejet, en sorte qu'il revienne comme vérité du sujet.

La structure formelle de la forclusion du NdP n'est pas à penser comme le rejet (ou l'absence) d'un signifiant, mais comme le défaut de la nomination, et la Bejahung de cette nomination est si peu incompatible avec la forclusion, qu'elle n'a pas d'autre sens que d'indiquer dans le sujet un noyau de rejet constituant de son être barré. C'est d'un défaut de nomination qu'il s'agit dans la forclusion du NdP, et ce défaut consiste en ce que pour quelque raison, le dire-non qui limite le sujet en l'assignant à la reconnaissance de son être, a fait défaut. Par là il apparaît que le psychotique fait l'épreuve du défaut de la nomination, mais reste à l'abri du symbolique, d'où résulte pour lui tout son malheur, puisque c'est cette absence d'abri de la prise dans l'effet du signifiant qui, condition de l'abri de l'être, tue sa position de sujet en le condamnant au retour dans le réel de ce qui, à la reconnaissance de son être, a fait défaut.

°o°

Mais où est le danger, là
Croît aussi ce qui sauve.

On voit que le sans-abri de la psychose résulte de l'abri de l'être puisque cet abri est l'effet du signifiant. Et il s'agit de forger un concept clair et distinct de ce qui d'une part est la structure de ce sans-abri de l'être, et de ce qui d'autre part, croît à cette place comme ressource et suppléance propre à mettre l'être à couvert.

Nous avons dit plus haut que dans le discours , et le constituant, quelque chose n'est pas laissé être, et que rejetée du symbolique, cette chose devient le coeur de l'être comme réel constituant de la cause du discours. C'est là un autre axiome lacanien: que la forclusion consiste en un refus du laisser-être. C'est ce refusé qui revient à la même place dans le réel (I).

Qu'est-ce que cela, laisser-être ? Le laisser-être consiste en ce qu'un dire-non, en faisant place et abri de sa décence, au dire de l'être, permet la reconnaissance de ce en quoi l'être tient au refus du signifiant.(2).

Devons-nous dire que le statut fondateur de l'être soit le laisser-être de l'être ? S'il en était ainsi, on ne voit pas pourquoi l'être de l'étant ne serait accessible que comme Pli. Que l'être de l'étant se démontre comme Pli, où il truuve son retrait, ceci n'est-il pas un puissant symptôme de ce que plutôt, l'être porterait la marque de quelque refus? Que l'être se refuse, doit nous être accès à ceci, de ce qui le refuse. Quel est le refus de l'être ? Le refus de l'être tient aux effets du signifiant. L'être, c'est l'être parlant, seule torsion de ce verbe à laquelle nous ayons accès. L'effet de signifiant, c'est un effet d'extranéation à tout sens, de mise en suspens de toute propriation, d'où résulte pour le parlêtre ce statut égaré dont l'atopie de Socrate nous préserve de loin la figure, dans

(1) Cf. Notes p. suivante.
(2) idem.

la dimension d'absence de la question Qu'est-ce que ?

Ce statut d'erre qui est l'origination du parlêtre, et qui se diffracte en tant d'effets de rejet et de division dont l'existence humaine fait le déploiement, la théorie de la pulsion en donne la logique. Nous ressaisirons la racine de notre être dans cet effet de rejet qui nous constitue et où le seul réel qui soit en cause, c'est cette division même en tant qu'incontournable. Que ce qui est inassumable à l'être parlant soit sa division dans le signifiant, voilà ce qui fait son découvert.

Que ce découvert soit une demeure, et que, dans cette demeure réside le principe d'une mise à l'abri (Lesen) de l'être dans la parole, voilà le paradoxe en quoi nous insistons et où il nous faut trouver ressource.

./..

Notes de la p. précéd.:

(I)Nous ne donnerons pas ici la raison de ce retour. Ce sera fait dans un autre texte. Disons simplement que ceci n'est possible que parce que le réel ici en cause est le réel du symbolique: ce qui du symbolique est réel.

(2)On sait que sur le laisser-être, les deux textes fondamentaux sont L'Essence de la Vérité, et Sérénité, de Heidegger. Cf. ses recueils de Questions.

Qu'est-ce qui, dans notre mise à découvert, peut faire abri ? Nous trouvons abri dans le dire. Le NdP est le principe du dire en tant qu'il fait nomination. La nomination ordonne, comme juste accord de l'être à sa structure, que le dire puisse différer l'inassumable de l'être.

Ce qui est laissé-être, n'est pas réel, mais sujet. Le sujet se déploie dans le dire sous la condition du dire inaugural qui lui aura fait place comme reconnaissance de l'inassumable (sous la condition du refoulement primordial). L'inconscient, le refoulement primordial, signifient que la reconnaissance du sujet (dans l'ambigu du génitif) se fait sur le mode de l'oubli de l'inassumable. Il est le"vaillant oubli" à partir d'où le sujet peut se mettre à parler dans l'excentrement du dire, qui le porte à n'être pas sans savoir ce qu'est le coeur de son être. Qu'on saisisse bien que la position du sujet comme résultant de la nomination, si elle s'ordonne à un réel incontournable qui en est le coeur, (l'Unverträglich), n'en est pas moins d'un autre mode: ce qu!elle laisse être, c'est l'être comme refoulé ordonné à ce réel. Ainsi dans la structure du discours, l'effet de rejet central de la division dans le signifiant est-il différé dans la nomination que le NdP opère. Ce qui, sous cette condition, revient comme retour du refoulé, qu'est-ce donc ? C'est ce qui, du signifiant, s'ordonne à différer le réel. C'est bien à certains égards le Même du noyau du rejet qui revient comme retour du refoulé. Mais il y revient sur le mode du dire, soit dans l'ambiguité des formations de l'inconscient, comme dire porteur de l'oubli du Même.

En quoi consiste la forclusion du NdP, et quels sont ses effets majeurs ? Elle ne réside en rien de plus que dans le refus de nomination qui ferait place au sujet dans le dire du rejet. C'est ce défaut de nomination qui faute de reconnaître le sujet (de lui faire place comme dire), implique inversement que celui-ci ne s'y reconnaisse plus, et que ce qui constitue le premier rapport qu'il soutient dans son être , au réel de son être de rejet, ne puisse plus revenir que dans le réel, soit comme défaut du dire.

Le sujet n'est pas soustrait à son statut d'être parlant par le refus du dire: simplement n'existe-t-il plus là que sur le mode du retour dans le réel de cette division.

L'hallucination est le retour dans le réel de l'arrimage de l'être au réel. C'est ce qui signifie qu'elle puisse être "hallucination de la castration", expression impropre pour dire que la division de l'être dans l'insistance de l'inassmmable revient à la même place sans pouvoir être reconnue comme lieu du sujet. C'est pourquoi l'hallucination majeure est la voix en tant que celle-ci est l'incontournable de ce que le désir de l'Autre laisse de trace dans la structure, comme place du signifiant du NdP.

Le délire est le discours de l'Autre rejeté dans le réel. Le sujet n'y subsiste semble-t-il que sur ce mode d'inversion qui fait le délire marqué de la note d'un refus: ce qui est, dans le délire, cause de l'angoisse c'est la place du sujet en tant qu'il n'est plus reconnu. Que dans le délire ce soit "on" qui s'adresse au sujet, il est moins fondamental de relever que c'est là la marque de l'Autre dans le délire, que plutôt de dire que c'est cet on qui rapte au sujet sa place de Je, et que c'est là la souffrance que le délire indique. Le rapt, l'exclusion de la place du sujet comme Je dans le délire, est sa dimension sensible, où s'indique que dans le discours de l'Autre, le dire-non n'a pas été opéré qui aurait permis qu'il soit versé dans la condition d'oubli où renaît le sujet.

Ceci nous permet de mettre en place quelques éléments de la position du parlêtre dans la psychose, nommément dans le mode d'être du sujet dans la croyance. On sait qu'il est décisif du délire que le sujet s'y présente comme croyant, la chose étant avec constance poussée à l'ultime d'un rapport à Dieu. Que signifie cette croyance ? Nous dirons qu'elle est l'indice de la forclusion de ce qu'elle affirme. La croyance est indice de rejet. Ce qui, dans la croyance, est affirmé, cela est rejeté. Et c'est pour autant que l'effondrement central du dire empêche la reconnaissance de ce lieu de

rien du coeur de l'être, qu'inversement, ce lieu ne peut plus être différé que sous cette forme d'une fermeture si sensible de tout accès de la question, qu'est la croyance. Elle est d'abord un refus du dire, là où le dire a été premièrement refusé.

Nous saisissons que l'incroyance a même structure que la croyance et que le refus de croire est identique au croire, en ceci qu'il abrite exactement le même rejet. La dialectique de la croyance et de l'incroyance revient à abriter toujours le même refus du dire. Que signifie la croyance délirante, (comme s'il y en avait d'autres), à Dieu par exemple, en tant qu'il est dans le délire, principe de la miraculation par laquelle le sujet est introduit à ce coup du devoir-croire qui inaugure son délire ? N'en resaisissons ici que le fil le plus pauvre. Cette croyance en tant qu'elle tient à ce retour de Dieu, est la marque de ce qu'il y a du parlêtre, malgré tout. Qu'est-ce que ce retour de Dieu sinon la place faite à une suppléance au NdP rejeté ? Ainsi la croyance marque la place possible de la parole dans la dialectique du refus de la parole. Là où le dire a été refusé, la croyance marque une place, celle d'un sujet éventuel, si le dire y venait. C'est pourquoi cette place s'entend comme celle du retour de Dieu, si celui-ci n'est que la figure universalisante d'un dire-non du père.

Qu'est-ce alors que le signifiant du NdP ? Il consiste en son opération, laquelle est nomination du sujet comme dire, Comment cette nomination opère-t-elle, c'est ce que nous ne suivrons pas ici , mais nous en dirons le mode premier: elle est dire-non. Le dire-non du père signifie que place est faite à l'être de l'oubli, et qu'une plage est dégagée dans le réel où le sujet puisse exister comme dire. Cet effet de plage qui revient à repousser les bords du réel en sorte que quelque chose de nouveau y soit introduit d'un vide, voilà le lieu fait du sujet. Le sujet existe au réel comme vide, il passe dans le réel sous la forme de la vérité. Qu'on reconnaisse dans la catatonie la place marquée de ce vide, et plus précisément dans cette activité de réintroduire dans le réel des trous, des

manques, des battements de geste. C'est là ce en quoi la place du réel du symbolique est attestée par le psychotique. Mais de plus cette marqe du vide opéré dans l'activité catatonique est le lieu d'une béance où la parole est à réarticuler . A cette place un dire éventuel doit venir qui permette l'événement du sujet.



Venu à ce point de notre parcours, nous avons éprouvé quelque embarras. Nous avions produit une doctrine assez forte de la psychose, mais cette dostrine était si forte, qu'elle nous faisait manquer la particularité du fait psychotique en tant que purement clinique. Si nous disons que la structure psychotique trouve sa condition dans le rejet du signifiant du NdP, et qu'au coeur de l'être demeure un noyau de rejet vraiment inaugural du discours qui s'y ordonne, de le différer dans le dire, nous y gagnons bien une généalogie du discours, mais la psychose comme figure limmite du discours est perdue. Ce suspens de notre travail, comment le réarticuler ? On ne veut qu'en indiquer le principe.

D'une part toujours à l'horizon de toute pensée sur la psychose subsiste ce faux rêve impossible à chasser, que la psychose serait chaos. Comment se rendre quitte d'une idée aussi fausse, c'est un travail presque infini ,Cette idée subsistait dans notre parcours pour autant qu'en disant la psychose figure limite du discours, elle en paraissait la zone d'inconsistance. C'est premièrement dans le renversement de cette perspective que réside une avancée nouvelle. Si la psychose n'est pas chaotique, qu'est-ce qui règle son ordre ?

-Au moins cette thèse centrale produite par J.D.Nasio dans une de nos discussions: qu'il n'y a pas de dispersion. Si donc la psychose n'est pas la dissension absolue, elle est ordonmée à un quelque chose ? Ce quelque chose est la voix, ou du moins ce que celle-ci indique. Faudra-t-il en venir à dire que la voix est le lieu de la proximité à soi-même où toujours le par-

lêtre de quelque façon est arrimé à la vérité, dans la forclusion aussi bien ? Ceci expliquerait le retour de la voix dans l'hallucination. Elle n'y serait pas le principe d'une absence du sujet, mais plutôt la marque de ce qui se donne encore à entendre de la place de la vérité, quand un sujet lui-même ne peut s'y retrouver.

Mais pourquoi ne prolongerait-on pas cette remarque d'un nouveau tour ? Si en effet nous devons dire que le sujet dans la voix garde le sens et si nous devons saisir le contraste de ce lieu d'insistance avec l'égarement qui le maintient dans le discours courant, où rien n'indique si ce n'est l'évidence, la place de la vérité, pourquoi ne se risquerait-on pas à dire que dans le retour de la voix, le sujet revient à soi, et se relève de l'oubli où l'a jeté l'exil du discours.

-II-

L'AUTRE DANS LA FORCLUSION DU NOM-DU-PERE

Nous avons tenté avec J.D.Nasio de déplacer le problème de la forclusion et par conséquent de la psychose, en en généralisant la formule. Cette position du problème implique un ensemble de vues nouvelles. Malheureusement, ce que nous gagnons sur un certain point, nous le perdons sur d'autres. En particulier la définition clinique de la psychose est perdue en cours de route, d'une manière qui, pour être élégante, n'en reste pas moins un oubli.

Ce défaut théorique est-il simplement de notre fait ? Quoiqu'il en soit, il est lié à une difficulté de principe de la doctrine du Sª que nous pouvons formuler ainsi. Si nous posons, comme nous y invite le commun, que le Sª du NdP est celui qui donne consistance à la batterie du Sª, ne devons-nous pas de là conclure avec rigueur que, ce Sª étant rejeté, (au sens ancien que l'on accordait à cette expression), alors l'ensemble des Sª doit se déchaîner absolument sans qu'on en voie la limite. Ceci implique une thèse inadmissible, que deux remarques contredisent.

La thèse générale ici impliquée, c'est que la psychose serait chaos et dispersion pure. C'est bien à certains égards ce que certaines thèses actuelles s'efforcent de donner à penser.

Or d'une part la pratique contredit à cette position, en nous apprenant au contraire que rien n'est plus structuré qu'une psychose. Il n'y a pas de psychose discordante. De plus la pratique thérapeutique de la psychose démontre à l'évidence que l'intervention ne fait pas surgir un sujet <u>ex nihilo</u>, mais s'engrène sur quelque chose dont la question est justement de définir le statut.

De seconde remarque, une telle affirmation que la psychose serait chaotique (au sens éventuellement topologique de ce terme), est contraire aux principes généraux qui règlent notre démarche, qui veulent qu'on ne

juge des faits qu'en termes clairs et distincts. Il est donc par principe contraire à nos voeux de dire la psychose chaotique.

Ne doit-on pas accentuer tout le contraire ? Ce dont la psychose donnerait plutôt l'impression, c'est d'être l'effet d'une lumière sans ombre. Ce qui fait défaut dans la psychose, ce n'est pas tant la lumière que l'ombre. Bref, ce qui est forclusif du sujet, n'est-ce pas plutôt l'absence de cet asile d'ignorance qu'est l'inconscient ? Ce qui est frappant dans la structure psychotique, c'est que le sujet y est absent en raison de la trop grande logique qui en règle l'effet. Que le sujet soit par cette logique, chassé de la possibilité même de toute question, voilà bien ce à quoi la solution psychosante du rejet du NdP donne cours.

De plus un certain nombre de remarques cliniques doivent nous guider, deux par dessus tout.

La première est que le délire a un caractère toujours partiel. C'est un pléonasme de parler de délire partiel. Ce qui doit frapper l'attention portée au Sª, c'est la caractère unaire du délire. Le délire ne concerne pas Tout; il ne concerne rien de plus qu'un Quelque chose qui y est mis en jeu, se répétant, et la question est de savoir ce qu'est ce quelque-chose. La pratique nous l'apprend rapidement: c'est le désir de l'Autre rejeté dans le réel, en tant qu'il exclut le sujet de son calcul.

Mais s'il en est ainsi, c'est donc que l'effet psychosant dans le sujet (la Verwerfung du NdP) ne concerne pas Tout: elle n'engendre pas le chaos. Et la signification d'universalisation du délire procède d'un autre effet dans la structure, que de déstructuration du Sª.

La seconde remarque est déjà plus hautement aporétique, et nous devons plutôt souligner le problème qu'elle pose, que le dire résolu. Il existe concernant le statut de rejet du NdP dans la psychose deux interprétations possibles. Ou bien ce Sª est tout à fait absent, faute d'avoir jamais été affirmé. Fort bien! Mais on trouve alors devant cette difficulté que précisément, nous ne pouvons éviter de dire que, de quelque façon

le psychotique sait ce qui est rejeté, comme le démontre toujours la clinique, en ce sens précis que, ce qui est rejeté, le délire en porte la trace dans le réel. Mais il faut donc conclure que le S^{a} du NdP est loin d'être rejeté puisqu'il en reste quelque trace ? Or si nous admettons ce recul, il faut alors convenir que nous ne parvenons plus à délinéer forclusion et dénégation.

Mais une important remarque clinique issue de la pratique de l'analyse d'enfant nous vient en aide. Si en effet nous devons prendre acte de ceci que le délire est le retour dans le réel du désir de l'Autre, en tant que le sujet qui est concerné n'y a pas sa place, (n'y est pas reçu dans le dire), si par conséquent nous devons dire qu'il y a quelque savoir de ce désir pour le sujet (et la question est du mode de ce savoir), la pratique nous apprend que le propre de l'intervention de l'analyste en cette passe se résume à ce peu, mais essentiel, de pouvoir nommer au sujet ce qui est ainsi rejeté. Le rejet du NdP ne consiste qu'en ceci, non pas que le S^{a} où le désir de l'Autre se fait valoir, serait absent, mais simplement, à un refus de nomination que l'analyste lève pour autant qu'il est autorisé à intervenir.

La seule différence notable entre l'intervention analytique dans la psychose, et dans l'interprétation semble se situer en ceci que l'intervention est nommante, tout mi-dire y étant au contraire intempestif.

Mais s'il en est ainsi, notre conception d'ensemble et du NdP et de sa forclusion, change du tout au tout.

Nous pouvons alors énoncer de première thèse ce principe:

- La Dispersion en aucun cas n'existe, dans la psychose non plus qu'ailleurs. Il n'y a pas de dispersion (I).

(I) Thèse mise à jour dans une discussion avec J.D.Nasio.

Toujours dans une structure, se marque quelque arrèt qui à la dispersion, fait cesse.

Quel est donc ce quelque chose qui toujours arrête le sujet ? Nous dirons brièvement: la voix. La voix dans la psychose n'est donc pas le signe de la forclusion, mais plutôt de ce que le sujet garde le sens, de ce que l'effet du Sª y reste agissant à indiquer le juste lieu du pratique.

Développons en termes plus spécifiés les implications de cette position.

Quel statut d'ensemble devons-nous accorder à la forclusion du NdP dans la psychose ? Ce statut est corrélatif de celui que nous accorderons au NdP lui-même. Il faut tenir que, en un sens, le Sª du NdP est partiel dans sa fonction. Celle-ci ne consiste nullement à donner consistance au Sª, mais plus précisément, à faire que le sujet y soit ex-sistant. Le rejet du NdP ne porte donc pas atteinte à la batterie du Sª, mais simplement à la place que le sujet trouve dans ses effets.

Si nous introduisons une autre thèse proposée par J.D.Nasio, nous devons dire que dans la psychose, il y a de l'Autre. Ceci ne va pas de soi et demanderait à être démontré. Mais dire cela, c'est affirmer que la psychose n'est pas dispersion pure. Qu'est-ce donc qui, sous cette condition de rejet, fait l'Un de l'Autre ? Ici la structure des deux narcissismes dans la psychose demanderait à être étudiée de près. Mais faute de suivre cette ligne trop difficile, et qui pourrait se cerner de cette thèse: l'Un de la psychose c'est le corps propre, autrement dit le narcissisme primaire, -il nous faut avancer selon une autre voie.

Par conséquent le rejet du NdP dans la psychose n'implique pas la dispersion chaotique du Sª et de l'être: il implique seulement d'autres modes de position du parlêtre dans les effets du Sª. Ces effets doivent être tels qu'ils découlent de ce que le symbolique soit rejeté dans le réel. Le délire et l'hallucination sont les effets les plus patents mais non les seuls, de ce rejet dans le réel de la raison du dire-non. Le passage à l'acte

en est un autre effet, majeur par ses conséquences.

Comment donc l'Autre est-il mis en jeu dans la psychose ? Mais ne voit-on pas que cette question n'est pas moins problématique pour le sujet, dans la Bejahung ? Si l'Autre en effet n'existe pas, d'où vient qu'il soit mis en jeu comme condition du sujet ?

Nous dirons qu'il n'y a d'Autre que l'Autre réel. Mais l'Autre réel existe-t-il ? Une chose est certaine: il est le terme effectif de la pratique. C'est dire que la structure de cet Autre réel dans la pratique reste à élucider, si déjà nous disposons de quoi le faire.

Satisfaisons-nous d'en marquer un aspect décisif. Qu'il y ait de l'Autre dans l'acte veut dire que l'Autre réel est condition de renvoi du dire Ailleurs que dans cet Autre: dans un Autre précisément. La vraie structure du dire, c'est que le sujet est refendu, et par conséquent, que le dire se répéte. L'Autre est barré: signifiant que le dire est à reprendre. Si dans la pratique aucun Autre réel n'est adéquat à être le lieu du transfert d'un dire, c'est dans la mesure exacte où le dire est posé dans la répétition de la refente intraduisible. L'Autre réel est signifiant qu'il n'y a pas d'Autre en ceci qu'il y a lieu et raison de répeter, de revenir au dire, dans un Autre transfert.

Quel est l'effet de la forclusion du NdP à l'endroit de cette structure de renvoi du dire dans l'Autre barré ? Nous le saisissons admirablement si nous remarquons que la structure de la forclusion est univoquement déductible d'une imposture: celle où, littéralement, le père prend la place du NdP, bref, celle où le clivage que nous indique Héraclite: que Zeus veut et ne veut pas être appelé le plus haut de tous les étants, n'est pas respecté. Le respect de ce clivage ambigu de l'être et n'être pas, est la position du NdP. Que ce clivage soit effacé, et que: soit le père réel se targue d'être au lieu du NdP; soit le père symbolique soit si absent que n'y subsiste plus que le pantin qu'est le père dans sa réalité, impropre à soutenir le dire: dans tous ces cas, il y a forclusion par imposture sur ce

qui est donné à entendre sur le juste statut du Logos.

Est-ce dire qu'un sujet se laisse pour autant si vite effacer ? Il n'en est rien, et du parlêtre, cela subsiste. La subsistance du parlêtre dans le rejet du NdP, où ressurgit-elle ? Dans la voix précisément. La prise du sujet psychotique dans la voix, c'est le retour en forme d'Autre, de ce qui de la structure de renvoi du dire a été aboli par l'imposture sur le dire. Cet Autre de la psychose réside encore assez dans la voix pour que le renvoi à un Ailleurs s'y donne à entendre.

Et nous postulons que c'est pour autant que quelque chose de tel qu'un lieu de l'entendre subsiste, que l'acte analytique peut s'engrener sur cette addenture pour y remettre au travail les effets du dire. En nommant ce qui du Sª est ainsi rejeté, l'analyste opère le clivage de l'être et n'être pas qu'Héraclite nous lègue, et permet que le dire ressurgisse de la rage nue où la Haine l'a rejeté: donnant accès à la colère qui fait cette haine tomber dans l'oubli.

-III-

RECONSTRUCTION FREUDIENNE DU DELIRE

Au Service IX de l'Hôpital
Psychiatrique de Villejuif
pour l'accueil que j'y ai
reçu.

Freud, on le sait, nous propose de la psychose une théorie simple: elle serait reconstruction. Reconstruction de quelque chose qui aurait été aboli, en l'occurence les investissements extérieurs de la libido, pour parler selon Freud . Par ailleurs nous savons que Freud nous propose une seconde théorie du délire: il serait la dénégation projetée sur le dehors, d'une homosexualité dont le sujet ne voudrait rien savoir. Le soubassement subjectif du délire serait donc homosexuel. Qu'est-ce à dire ? Que veut dire pour Freud ce terme inepte d'homosexualité ? Nous savons par ailleurs, Lacan le souligne, que toute intervention pratique en ce sens à l'endroit du psychotique est catastrophique dans ses effets; pourquoi en est-il ainsi? Remarquons en passant que cette thèse de Lacan suppose ______ qu'il y a lieu d'identifier le bien du sujet et la vérité de la structure; dans quelle mesure ceci est-il exact ?

Enfin, est aujourd'hui tombée dans le bien connu, une remarque de Freud à Ferenczi, qu'il aurait réussi là où le paranoïaque échoue. Mais quel est ___ son succès ? Une première réponse évidente s'offre, c'est que Freud aurait en somme réussi à reconnaître son homosexualité, et à reconstruire là-dessus -quoi ? C'est ce qu'il nous faut dire. L'analyse peut-être?

Quel rapport entre ces —— thèses? Nous nous proposons de montrer qu'il y a entre elles un lien étroit. Toutefois nous n'écrivons pas pour faire l'histoire de la pensée de Freud. S'il nous importe d'éclairer ces trois points, c'est que nous pensons montrer que Freud y introduit d'une manière insue une théorie de la psychose, et plus avant, de la structure du discours, dont ces points donnent dans son oeuvre l'émergence de symptôme. Procédons par ordre, c'est-à-dire en déduisant.

Lacan nous enseigne cette théorie nouvelle que la ressource structurale de la psychose, c'est la forclusion du Nom-du-Père. Ce n'est pas le lieu d'élucider les problèmes posés par ce concept; suivons plutôt ses conséquences.

Un point important de la doctrine de Lacan est resté jusqu'à ce jour problématique. Ce n'est pas, nous dit-il, le rejet du Nom-du-Père lui-même qui précipite le sujet dans le délire, mais l'intervention en tiers d'Un-père dans le couple imaginaire. Il y a là un paradoxe, et une question. Le paradoxe tient en ceci: pourquoi, si Un-père intervient pour le sujet pris dans la forclusion, ceci entraîne-t-il la psychose ? Tout au contraire cette intervention devrait faire nomination pour le sujet, par conséquent, suppléer la forclusion en cause. Il y a ici une évidente contradiction, qu'il faut éclairer.

Mais par ailleurs cette remarque nous éclaire sur un problème bien connu, qui se formule en général sous la forme d'une aporie: si la structure est telle qu'il y ait ou forclusion, pourquoi l'entrée du sujet dans le délire se fait-elle à un moment précis de son histoire ? Bref, un sujet pris dans la forclusion n'est pas toujours psychotique (si on entend ce terme en un sens strictement clinique). Ainsi la référence à la structure laisse cette question irrésolue. On voit qu'elle se noue étroitement à la précédente.

Or cette difficulté de la doctrine n'est pas la seule. Discutant de l'entrée de Schreber dans la psychose, Lacan souligne qu'elle n'aurait eu lieu qu'au moment où, Schreber étant confronté à la position de père, mis en demeure d'assumer cette place, le délire se serait alors déclenché. Qui ne voit l'inexactitude de ces remarques ? En effet n'est-ce pas précisément lorsque Schreber échoue dans sa candidature au Reichstag, ainsi que dans son voeu d'engendrer, que ladite psychose se déclare ?

Ce n'est —— pas la confrontation avec Un-père qui provoque la psychose de Schreber, mais au contraire son échec. D'où une question : Pourquoi cet échec le psychose-t-il , puisque, à la limite, il aurait dû, en vertu de cette théorie, l'en garder ?

Il nous faut pour résoudre cette série de problèmes, présenter une nouvelle interprétation de la psychose et du délire.

Qu'est-ce donc que la forclusion du Nom-du-Père ?

Cette question n'est résoluble que si nous reprenons d'ailleurs la question de la "connaissance paranoïaque" et de la forclusion. Avançons les thèses suivantes:

Ce qui introduit dans le sujet la possibilité de la folie, c'est le symbolique lui-même.

La forclusion ne désigne d'abord rien d'autre que la radicale disjonction de l'être et du symbole, par quoi précisément l'être est fait être. L'être n'est constitué que dans un rejet primordial.

La parole vient suppléer à la dimension de rejet de l'être de l'étant, dans le dire-non opéré comme signifiant du Nom-du-Père. Le Nom-du-Père est un principe d'arrêt et de mesure du déchaînement que le symbole introduit dans l'être parlant.

Faute de ce dire-non que résume le signifiant du Nom-du-Père, l'être parlant est ouvert à la béance des effets du symbolique, et reste pris dans un effet de division absolu , où rien ne vient faire tomber dans l'oubli du refoulement le rejet de l'être à quoi s'ordonne tout être parlant. Telle estla forclusion du Nom -du-Père.

Qu'est-ce que la connaissance paranoïaque ? Il nous faut pour le savoir régresser bien en-deçà des thèmes classiques du Double et de l'Envie, qui lui confèrent sa structure personnologique. Le désir de l'Autre ne fait que donner à la connaissance paranoïaque sa structure personnelle, mais la ressource de celle-ci est tout à fait ailleurs.

Elle réside dans cette disjonction de l'être et du symbole où nous désignons l'effet forclusif premier constituant de l'être. Il nous faut alors soutenir ce qui est à démontrer plus tard:

Si le symbole est disjoint de l'être, l'être parlant n'a accès au réel que sous la figure première d'effets totalisants, d'universaux. La "connaissance" procède par universaux dont le Touthomme est la figure la plus comique.

Le réel est dans la connaissance absolument manquant, plus encore que manqué: le réel ressurgit comme manque au savoir, faisant trou dans le symbolique. Le réel n'est opérable que comme impossible des figures de possibilités universales que la connaissance constitue.

La connaissance procède par effets de suppositions/constituantes de totalités: le moi, le monde, Dieu et quelques autres stupidités de la même farine, la femme par exemple.

Le transfert est de même un aspect de la connaissance par les ef-

fets de supposition dont il se soutient.

Pourquoi dire paranoïaque la connaissance ? Précisément en ceci que le symbole est rompu de l'être, et que le trait forclusif de la paranoïa, c'est cette disjonction qui nous en donne la forme absolue et la ressource de structure. Parler de connaissance paranoïaque, c'est métaphoriser inadéquatement la structure constituante des rapports de l'être et du symbole.

Bref le symbolique est de sa nature, homosexuel. Qu'est-ce que l'homosexualité vient faire là ? Peut-être la lecture du texte de Freud sur le délire et la jalousie éclairera-t-elle le lecteur ? Ou a défaut celle de Platon ? Nous posons:

La nature première du symbole en tant qu'il est disjoint de l'être est un effet de relève (Aufhebung). La relève phallique ne fait que désigner sous un nom propre spécialement comique cet effet de relève. Maintenant, si le lecteur ——— veut ———interroger ce qui dans le texte de Platon, noue cet effet de relève de l'homosexualité platonicienne avec l'effet de coupure et de ségrégation de la méthode de division, sans doute verra-t-il——— où va notre pensée.

Platon est homosexuel parce qu'il décrit la structure de relève du symbole. De l'être, le symbolique ne veut rien savoir. Pas étonnant si de là, un rien suffit à glisser vers l'idéalisation. L'idéalisation inhérente à la relève du symbole est un effet secondaire de ce mouvement de rejet de l'être. Le réel ne peut être retrouvé que comme manque à la rencontre d'un tel refus.

Il apparaît ——— que c'est une erreur d'imputer les effets idéalisants dans le sujet à l'imaginaire: celui-ci ne s'explique pas par soi mais par autre chose. Ce qui explique la prise imaginaire du sujet, c'est encore le symbolique, dans ses effets forclusifs.

Nous discernons que la ressource structurale de " l'homosexualité" tient aux effets de la relève symbolique. Ce qui confère ——— un sens nouveau à ce que Freud entend par l'homosexualité refusée par le délirant. Il est identique de dire que le Nom-du-Père est rejeté et que le délirant refuse son homosexualité. Le délire est une des conséquences de la structure homosexuelle du symbole: l'effet de rupture et de disjonction par quoi le symbole et l'être sont séparés.

Ainsi s'ordonnent les énoncés freudiens.

Le délire serait refus de l'homosexualité. A la vérité, cette thèse est complexe et demande à être démontée. Le délire n'est rien d'autre que la structure d'universal de la connaissance en tant que le sujet y est absent. Si le délire met en jeu des universaux de fiction, c'est dans la

mesure où le symbolique , en tant que le sujet y est d'abord absent, procède par coups de signifiant propres à faire réseau d'un monde. C'est secondairement à cet effet d'universel que quelque chose peut venir à faire limite à cet effet universel du coup de signifiant, pour y opérer la place d'un sujet, donc d'une existence.

C'est dans la mesure où le Nom-du-Père est rejeté que le délire procède selon les voies de ce même universel: construire un sujet selon le mode d'un universel de fiction. Dans le délire de rédemption, le sujet en tant qu'il est le Sacrifié, est à la place du Fils, et non du Père: il vient suppléer par son sacrifice, au désordre du monde. Le délire de rédemption est une tentative de reconstruire la place du sujet comme élu dans l'amour du père, opération première de la métaphore paternelle. On voit que délire de rédemption et délire de fin du monde se nouent selon une structure logique: le rédempteur vient suppléer à la catastrophe qui a mis fin à l'ordre du monde, (le Nom-du-Père en tant que rejeté, le "meurtre d'âme").

Nous voyons que si le délire peut être dit homosexuel, ce n'est qu'à ce seul titre, de procéder de la séparation du symbolique, et des effets d'universaux qui lui confèrent sa structure première. Toutefois il est certain qu'une autre ligne de travail peut être esquissée, qui serait de savoir en quoi nous devons tenir l'homosexualité du délire pour une forme de reconstruction idéalisante du Nom-du-Père et de la place du sujet comme opéré par sa métaphore. Cette ligne de travail ne sera pas encore développée.

En quel sens devons-nous dire dans ces conditions, que le délire serait un refus de reconnaître cette homosexualité , soit dans l'opération projective analysée en grammaire freudienne ? Ici encore, l'effet est complexe, et il faut le diviser.

Premièrement qu'est-ce que la projection, et comment se noue-t-elle à un refus, qui est plus forclusion que dénégation ? Si l'analyse que nous propose Freud du rejet du lien de l'amour (en tant qu'il est le lien qu'instaure la métaphore paternelle), est exacte, il faut tenir que quelque chose noue structuralement projection et négation.

La projection en cause dans le délire, c'est le rejet constituant de l'être dans la séparation du symbole. Ce que l'effet d'universel du délire nie, c'est l'être. Ceci par simple effet de rejet symbolique. Il y a donc identité entre refus de l'être et forclusion. Mais il y a de plus identité entre projection et universal. L'universal est de sa nature même, projectif. Qu'on consulte Hume là-dessus.

L'universal de fiction que constitue l'opération du symbole se constitue comme réseau constituant d'un monde. Un monde, n'est qu'universel

de fiction, qui ne touche au réel qu'à la mesure de ce qu'il opère le réel du symbolique à l'état pur. Nous retrouvons là l'ancienne théorie anthropologique de la projection constituante d'une pensée qui n'a de primitif que son moment temporal. La projection de l'universal du symbole comme d'un monde, est le moment premier de la "connaissance".

Ce que l'analyse apporte grâce à la théorie kleinienne, c'est que cet universal ne concerne d'abord que le monde humain: l'Autre. Ce dont il s'agit, c'est d'arriver à penser pourquoi le Dehors prend pour l'être parlant, immédiatement la figure de l'Autre, soit une figure "humanisée" d'où résulte que le désir soit désir de l'Autre. Le stade du miroir constitue la première tentative pour penser cette structure de nouement; elle devra être reprise afin d'élucider ce noeud. Mais si nous posons comme donne que l'Autre est le premier Dehors, constituant dans ce noeud de l'opération de l'être du sujet, il devient inversement saisissable que la projection, dans le monde du parlêtre, prenne d'abord figure dans l'Autre. D'où résulte cet effet, que la projection est projection dans l'Autre, et que l'opération du refus de l'être porte le refusé au lieu de l'Autre. L'expérience de la paranoïa et de la ségrégation en général montre clairement que le sujet, en tant qu'il n'est que le lieu d'abjection du symbole, reparaît rejeté dans l'Autre. Le refus, bien que portant sur l'être du sujet, prend nécessairement la forme de l'Autre comme forme constituée dans la projection.

Elucidons en quoi le délire serait une reconstruction.

Une question préalable est ouverte: dans quelle mesure devons-nous dire que la psychose serait une structure chaotique ?Nous pensons qu'il n'en est rien et que la psychose n'est pas un chaos, mais bien plutôt que la logique y règne absolument. C'est ce qui lui confère l'apparence d'un chaos: que la scansion du vide du sujet y soit absente. Or l'absence du sujet est la condition d'une logique. Quelle est donc la logique constituante du délire ?

Un premier abord nous est donné si nous interrogeons les effets constituants du symbolique sur l'être parlant. L'opération du signifiant supplée à la discordance de l'être. L'opération première de la parole, c'est de suppléer au refus de l'être. Car la parole vient suppléer à ce qui de l'être est rejeté par la séparation de l'être et du symbole. Le phallus est le supplément qui mesure cette faille, et la modalise comme désir.

La structure du symbole est une béance: cette béance n'est rien d'autre que le premier coup par quoi le symbole a fait pénétrer l'être dans le réel; place de la vérité, irruption du parlêtre. Encore faut-il à cette

béance suppléer, et c'est ce qu'opère la parole, en faisant venir à cette place le manque, dans la répétition du dire.

Supposons —— que par hypothèse la possibilité d'une telle suppléance fasse défaut, ce qui est identique à dire que le Nom-du-Père est forclos:

Le délire vient suppléer à cette place, à la béance du parlêtre. Ce qu'on appelle <u>délire</u> n'est que l'effet d'universal par quoi l'être parlant supplée à la forclusion du Nom-du-Père, sous cette condition toutefois.

Le délire en tant que le sujet est rejeté, vient à la place de la possibilité de la parole, reconstruire en forme de l'universal projectif, soit dans les termes mêmes que le rejet conditionne, la structure de la suppléance possible à ce rejet. Ceci nous donne une règle de méthode pour l'élucidation du délire. Ce qu'on doit y rechercher, c'est la ligne de faille du parlêtre, en tant que suppléé par l'universal de fiction. Suivons sur l'exemple du délire de revendication, cette structure.

Que veut le quérulent ? Faire reconnaître ses droits. Pour cela il multiplie infiniment les lettres, envoyées toutes aux diverses Personnalités juridiques qui seraient propres à reconnaître son bon droit. Devons-nous lui donner tort ? En aucune façon. Comment se fait-il que le quérulent ne puisse obtenir satisfaction ? Ceci revient à la question suivante: pourquoi la Personnalité ne peut-elle pas reconnaître son Droit ? Mais quel est donc ce Droit ? La réponse vient: un Droit à la Reconstruction (sous-entendu: du Nom-du-Père comme rejeté). Les Lettres que le quérulent expédie sont toutes adressées au même lieu: le lieu de l'Autre, recel du Nom-du-Père. Mais le quérulent ne le sait pas, et ne peut le savoir, puisque ce Nom-du-Père est rejeté pour lui. C'est pourquoi il écrit à des Personnalités, reconstituant ainsi dans la série virtuellement transfinie de ses Lettres l'effet de signifiant du Nom-du-Père, que cette série dessine en négatif. Mais ses Lettres ne sauraient en aucune façon parvenir à destination, puisque pour ce faire, il aurait fallu qu'elles en partent: c'est pour autant que le message du sujet ne peut lui advenir que sous la forme <u>réelle</u> (nous ne disons pas matérielle) de ses Lettres, que le signifiant du Nom-du-Père ne peut être atteint par elles. ———— Ce que le sujet veut faire reconnaître est un Droit: le droit, c'est le rejet dans le réel, de la juste mesure de l'être. Le droit est dans son essence même effet d'une forclusion (qu'on lise Marx là-dessus plutôt que de nous demander des exemples cliniques). ———— Et ce que le quérulent revendique, qui n'est autre que le laisser-être de l'être, ne peut pour lui être atteint que sous cette forme rejetée de son Droit, faute que la Bejahung du Nom-du-Père ait ouvert pour lui cette place de son laisser-être. Il ne peut donc

atteindre ce laisser-être que dans le réel, comme le droit qu'il aurait, et que ses Lettres au lieu de la Personnalité ne sauraient pourtant lui faire atteindre.

Toutefois nous n'avons pas encore élucidé la logique reconstructive du délire, dont nous venons de donner l'exemple. Comment joue cette suppléance à la forclusion ?

Le Nom-du-Père étant rejeté, le délire est la reconstruction dans le réel, de ce signifiant, soit de la place de sujet qu'il conditionne. A ceci près que cette reconstruction laisse irrésolue la forclusion à quoi elle répond. A ce titre, il estlégitime de dire que le délire est une solution: la solution la plus élégante du point de vue symbolique, à la question: comment prendre acte du parlêtre lorsque la parole fait défaut. Si le délire est assimilable à un problème de logique, c'est en raison même du défaut de sujet qui fait la raison de cette solution. Mais en quel sens y a-t-il solution ? On voit que par là il faut entendre une mise en jeu de signifiant propre à reconstituer la ligne de faille d'un sujet. Le sujet n'est dans le signifiant qu'un effet de faille que celui-ci produit comme méprise. Dans le délire il est fait place dans le réel à une ligne de force de subjectivation, à ceci près qu'en aucun cas l'être qui y est pris ne saurait le reconnaître. D'où ce paradoxe bien connu de la folie, que d'une part tout y fait signe (le sujet est partout concerné), et que par ailleurs, il ne saurait se reconnaître en rien comme effet de sujet dans ces signes qui lui reviennent du réel. Dire que le délire est du réel, c'est avancer que le sujet ne peut en rien se tenir pour opéré comme parole dans le discours qu'il soutient. C'est un des aspects de ce veut dire Freud lorsqu'il énonce que le psychotique traite les mots comme des choses. Ce serait une erreur de voir là un quelconque déchaînement des processus primaires auxquels le sujet serait soumis sans plus de rapport à la réalité. En fait, les processus primaires jouent dans la structure du délire un rôle bien ordonné: précisément à l'ordre de solution du retour dela faille du parlêtre dans le réel.

Il y a reconstruction dans le délire en ceci que le sujet y opère dans le réel, en sorte de trouver une issue à la question de la faille du parlêtre, mais dans les figures universalisantes du rejet du Nom-du-Père.

Avons-nous mis un terme aux principes d'une théorie du délire en reprenant les concepts freudiens de reconstruction et d'homosexualité rejetée ? Il n'en est rien et le plus important reste à dire.

Pourquoi le sujet entre-t-il dans la psychose ? Cette question reste à élucider. Or elle est corrélative de la question de l'effet de la forclusion pour le sujet. Sous la condition de la forclusion, la question de ce qu'est un père est inaccessible au sujet, et de ce fait, la possibilité de la parole. En raison de l'imposture dont la fonction du père a été frappée pour lui, le sujet ne peut en soutenir l'approche. Or à certains égards, tout sujet a à soutenir la position du père, dans la parole. De quelque façon, l'effet de faille du dire, toujours, est l'opération de quelque métaphore paternelle (que le sujet soit homme ou femme n'y changeant rien, sinon dans la mascarade).

Par le fait de l'imposture sur la fonction du père, le sujet psychotique ne peut savoir ce qu'est un père. C'est pourquoi il lui est nécessaire d'en maintenir la place sous les espèces de l'universal totalisant qui lui fait seul accès à cette fonction. Jusque là rien qui évoque le délire. Mais ceci signifie que le sujet psychotique est atteint d'une forme de <u>démesure</u>: la démesure est la reconstruction forclusive du père. C'est pourquoi ce sujet va tenter d'atteindre à la fonction du père dans la voie de cette démesure.

Jusqu'à un moment précis, celui où quelque chose, sur le chemin de cette activité, vient le rappeler à l'ordre de la mesure qui fait le statut du parlêtre, sous la forme d'un <u>échec</u>. Ceci nous explique que Schreber entre dans le délire après l'échec de sa candidature au Reichstag. L'échec fait à la démesure, en quoi est-il psychosant ? Non pas comme on pourrait le penser, en raison de l'inassumable de l'échec pour le parlêtre, mais parce que cet échec a rappelé le sujet à la dimension de faille qui constitue véridiquement le père. Et c'est pour autant que le sujet est rappelé à sa propre faille, que l'échec, en tant qu'il le ramène à la mesure du dire-non du père, le précipite dans le délire.

Le délire vient reconstruire la faille du sujet, là où le dire-non du père manque. L'échec a eu pour le sujet une portée de rappel à la mesure (à la métaphore paternelle). Mais c'est cette mesure qui fait défaut au sujet, C'est pourquoi ce rappel, au lieu de survenir comme dire, revient dans le réel du délire. En sorte que le délire, en arrêtant le sujet "dans sa démarche", constitue un retour à la mesure, mais dans le réel.

Nous découvrons ici ce qui nous semble être la plus importante signification clinique de la psychose: <u>elle est un retour du sujet à une forme de la mesure</u>.

Si nous disons que le parlêtre est absolument soumis à la nécessité d'une mesure du signifiant, en quoi consiste la fonction paternelle, nous devons dire qu'il y a quelque chose dont il ne peut que se garder: le risque

de la démesure et de la dispersion. Le sujet en tant qu'il est pris dans la forclusion du Nom-du-Père, est confronté au risque de la démesure: son délire vient l'arrêter sur ce chemin, et lui faire cesse, en sorte que la psychose est une forme de reconstitution de la mesure de l'être. On voit qu'à suivre ceci, rien n'est plus éloigné de notre pensée que d'envisager la psychose comme une forme du chaos. Il n'y a pas de dispersion: la psychose vient nous le rappeler. Le retour, dans le réel, de la voix hallucinée, est la place de la mesure possible de l'être.

Il n'y a pas. Il n'y a pas de dispersion. La négation vient faire cesse à la dispersion qui menace. Suivons-en une trace clinique dans la psychose. Pour autant que le Nom-du-Père est rejeté, quel accès le sujet pourrait-il y avoir ? Le délire précisément, en faisant ressurgir dans le réel quelque effet de signifiant du père sous la forme d'un Dieu, substitue la place d'un Tiers, à partir d'où le sujet peut ordonner l'ordre des causes. Mais ceci sous cette condition d'être dans sa vie entièrement empêché de tout accès à un succès; la maladie, en l'introduisant à la faille la plus brutale, en le transissant du délire, l'a restitué malgré tout à quelque accès à la faille du parlêtre.

-IV-

REMARQUE CONCLUSIVE

Est-il possible d'identifier L'Ausstossung Freudienne avec un mode fondateur de la forclusion ? Voilà qui pour tout dire paraît incertain. Comment les distinguer, comment s'articulent ces opérations, ces questions sont plus ouvertes que résolues.

La Bejahung du Nom-du-Père conditionne la reconnaissance de la Chose comme réel. Que le réel soit reconnu, veut dire qu'il devient traumatique. C'est faute de cette Bejahung, c'est ce défaut forclusif, qui implique que le psychotique ne puisse la reconnaître, et qu'elle revienne pour lui comme réel.

En effet, l'Ausstossung constituante de la Chose n'est pas par elle-même une forclusion, puisque la forclusion du Nom-du-Père conditionne seulement que cette expulsion ne puisse être reconnue.

La Chose sans doute n'est pas constituée; elle est bien là, constituante plutôt, du coeur de l'être à partir d'où s'engendre un sujet dans le travail des identifications: théorie deleuzienne des synthèses, théorie lacanienne du schéma dit "optique". La Chose, c'est le réel du symbolique, ce qui assigne l'être parlant à l'incontournable de la division dans les effets du signifiant.

L'Étranger est là de toujours. Il n'en est pas moins étranger. Et c'est cette extranéité du Plus-proche que l'Ausstossung permet de penser: comment se fait-il qu'un sujet, dans les homéostases du signifiant, ne tienne à l'Etranger que comme à l'expulsé ?

o°o

Nous devrions dire que l'axiome fondamental de la position du réel, c'est qu'il n'est pas tant rejeté qu'expulsé (ausgestossen). Et c'est pour autant que dans le symbolique un signifiant (le Nom-du-Père) serait, lui, rejeté (verworfen), que le "parallélisme" du symbolique au réel serait dénoué, en sorte que la reconnaissance productive des effets du réel dans le discours en serait rendue impossible.

Ainsi la Bejahung du Nom-du-Père consisterait dans l'exclusion du trait unaire: mise en extériorité interne du signifiant du Nom-du-Père, comme faille indiquant l'extérieur du discours et son nouement à ce dehors. Un discours ne produit qu'à la mesure de la reconnaissance d'une faille, et inversement, la faille doit être produite comme chemin du discours. Tout discours se définirait de la rencontre qu'il jouerait avec le

réel, sous la condition de l'exclusion d'un signifiant privilégié. La faille en venant ainsi à indiquer l'expulsé. Le discours entretiendrait donc avec le réel ce rapport d'en être la conséquence quant aux effets de sujet: ce qui du sujet, advient, comme effet de la constitution de la Chose.

o°o

En avons-nous fini ? Croit-on que la satisfaction va enfin nous être donnée par le biais d'un distinguo ? Cette différence de l'expulsion au rejet est-elle de nature à nous rassurer ? Ne voit-on pas au contraire le champ de problèmes qui s'ouvre et qu'il s'agit de ne pas résoudre, mais de frayer ?

Ce qu'il va falloir dire désormais en continuant à mentir avec constance, sera la généalogie du rejet. On n'est quitte de rien, et nous n'entendons pas oublier cette question : par quelle raison se fait-il qu'un rien suffise à ce que les conditions de la subjectivité soient abolies ? Croit-on que le tranchant qui cliverait expulsion et rejet nous assure, quand il va s'agir de penser en quoi cette abolition du symbole en quoi consiste la forclusion du Nom-du-Père, est le risque inconditionnel de l'être parlant. C'est l'enracinement de cette éventualité du rejet dans le statut d'expulsion qui est celui du réel, qu'il nous faut maintenant penser.

Publié Lettres EFP n° 20

TROIS NOTES SUR LE SYMPTÔME

-La Personnalité Universelle.

-La Personnalité, paranoïaque.

-Ce qui Relèverait de l'Égarement.

AVERTISSEMENT

On lira ces textes, dans leur dispersion, pour ce qu'ils indiquent de leur insistance:

-l'approche faite de ce qui, du sujet comme exceptionnel à advenir dans la parole, permet que l'obstacle soit fait au silence dont le lien social donne une forme principale.

Le symptôme, est le lieu premier d'une telle mise en jeu.

L'analyse, en disant le Nom du Père comme cause du sujet, reprend le symptôme en son vif.

Ce qui ici émerge de peu, qu'on sache toutefois que sa dispersion est dûe à ce que le travail du fond s'en poursuit ailleurs.

LA PERSONNALITÉ UNIVERSELLE

Facil cosa è farsi universale.

Il faut poser que le fait social comme tel est fondé sur une forclusion. Tout lien social se maintient comme rejet des lois de la parole.

Il y a donc continuité parfaite entre la position du psychotique, dont le paranoïaque donne ici le paradigme le plus accessible, et le lien social en tant qu'il trouve sa forme "individuelle" dans la personnalité. La personnalité est en ce sens, paranoïaque. Elle est le résultat (ou l'agent) de cette forclusion entretenue des lois de la parole dans le lien social.

Sans doute les modes de production contemporains ont-ils donné à cette affirmation une portée que jamais d'autres systèmes n'avaient laissé éclater d'une manière aussi symptomatique. Mais il ne faudrait pas conclure à une spécificité de cette causation: la raison de ce statut symptomal de la folie dans les modes de production contemporains est dûe à autre chose qu'on dira plus loin.

Il faut partir du principe que le lien social est une forclusion. C'est pourquoi l'ordre social est fondé sur la répression et non sur le refoulement. Au contraire le refoulement, s'il existait, serait le signe d'autre chose qu'un tel rejet.

Justifier ce principe dépasse les limites de ce qu'on veut énoncer ici. Donnons simplement l'idée d'une solution à y apporter, ainsi qu'une mise en garde de méthode. Dire que la forclusion est inhérente au lien social, implique que le concept de forclusion soit profondément transformé, et qu'il soit en particulier déconnecté de la particularité de sa position

dans la doctrine lacanienne. Ce qu'il faut avancer, c'est que bien loin que la psychose soit le lieu unique d'une forclusion, c'est inversement pour autant que l'opération d'une forclusion (si opération est un terme qui convient bien) est instauratrice de la dimension du discours, et partant du lien social, -que la psychose comme fait clinique est déterminée, ne faisant que pousser à une certaine limite cet effet de forclusion. Mais il faut ici s'abstenir de dire qu'elle fait symptôme.

En effet, le fait du symptôme, c'est le fait du sujet. Il n'y a de sujet que du Nom du Père, i.e. de ce principe de nomination qui ouvre et constitue les lois de la parole. La place faite d'un sujet, se fait dans le symptôme. C'est là très précisément ce qui fait obstacle à la dimension forclusive du fait social. Le fait du symptôme est ainsi profondément asocial, trait déjà relevé par Freud. Cette grâce du symptôme, est ce par quoi quelque chose comme enfin une possibilité de sujet peut, par exception, être donné dans le lien social.(et s'y soustrayant au titre d'une séparation).

L'hystérique est ainsi la position du sinthome: ce quifait signe du Nom du Père, partant, des lois de la parole, qu'elle met en acte par l'acte de son symptôme. Echec ainsi fait à une certaine forclusion. -Sans doute l'émergence historique du discours de l'hystérique est-elle datée: mais ce n'est là que fait d'historisation , dont l'importance comme invention ne doit pas dissimuler la ressource de structure, qui est cet obstacle fait à la chaîne infiniment cohérente du lien social ordonné à la personnalité.

Il est à vrai dire plus d'une manière de faire événement de la parole, pour autant que celle-ci est l'exigence incontournable de l'être parlant. La religion constitue, dans les discours précapitalistes,la forme dominante du sinthome, soit de ce que l'Unverträglich du rejet qui soutient l'ordre social laisse pourtant advenir de la parole, en quelque sorte malgré lui. C'est pourquoi la religion est d'essence indestructible: elle est

la moindre parole à quoi l'être parlant ne saurait renoncer.

Un autre discours est par exception advenu dans l'histoire, aussi fragile par conséquent que le lui permet son statut d'exception: le discours analytique, qui se propose comme sa cause-même le frayage des lois de la parole. Le discours analytique est une pratique ordonnée à cette faille du sujet, et qui relève le sinthome à la dit-mension propre où il puisse enfin prendre portée d'acte. -De l'événement de ce discours, date que le discours de l'hystérique ait cessé de s'en tenir au symptôme, en le reconnaissant dans sa vérité. Non certes que la moindre parole n'en foisonne pas pour autant, dès lors faisant à cette musique du lien social un bruit de fond un peu bavard.

Resterait à savoir si la forclusion est bien ici une opération. Et ne faudrait-il pas plutôt la penser comm cette absence d'acte dont résulte l'absence d'oeuvre de la folie ? -Que ceci pourtant n'abolisse pas la question de ce qui, inhérent au Sª, est condition de la folie.La cause de l'affolement par excellemce, n'est-ce pas le Sª lui-même en tant qu'il excentre radicalement l'être parlant à un malaise sans limitation ? -D'où la qestion de faire, au sein de cette illimitation, acte, dire-non qui fasse sinthome, et pour tout dire y nomme un quelque chose qui soit chance de parole. Tel est l'acte, analytique. Non le seul donc, mais exceptionnel à produire un tel effet: seul sinon le seul. D'opérer un tel acte, c'est bien ce qui à cette absence d'oeuvre de la fòlie du parlêtre, donne le lieu que le sujet advienne comme cette faille qui se dit sinthome.

De cette forclusion généralisée qui constitue la ressource du caractère mortifère de la connaissance, paranoïaque, prenons le vent en ceci que le fait social soit précisément ordonné comme mode de production: exploitation de l'homme par l'homme -ou le comtraire, i.e. la même chose.

La forclusion qui du sujet ne veut rien savoir, a cette conséquence que ce qui du sujet est rejeté, est prise au corps. Le corps est le lieu de ce qui ressurgit de ce rejet du sujet. -Pendant que la plus-value est

exploitée au copps, et comme production de corps, (objets matériels de la production), du sujet en tant que producteur, dans l'exploitation de la plus-value, on ne veut rien savoir. Ou bien le corps, oubien le sujet, semble donc être une alternative radicale ordonnant les effets de la forclusion du lien social. -L'hystérique, par la mise en travers (Entgegenkommen) du corps dans le sinthome, témoigne d'un refus du corps, qui est en fait refus (subjectif) du sujet, place faite à ce non! qui du corps ne veut rien savoir, si ce n'est ce qu'il porte du sujet, comme effet des lois de la parole (I). Ce n'est certes pas que l'hystérique réalise la seule "époché" viable de l'ordre de forclusion que le lien social organise. Mais elle en fait en tout cas le symptôme. C'est à ce symptôme que le discours analytique ordonne le dire-non qui lui fait poser le sujet comme obstacle à toute pratique des corps, dans son essence forclusive.

Qu'est-ce donc qui dans ces conditions fait la continuité entre la personnalité comme ordonnée à ce rejet projectif d'où procède la déréalisation constituante du monde "moderne", et la psychose commelimite de ceteffet de forclusion ? Cette question dont il faut d'abord remarquer qu'elle contient virtuellement une règle de méthode, est peut-être mal posée, si personnalité et rejet de la paranoïa sont la même chose. -Alors il faudrait ici inverser les termes du problème, et, partant de cet acquis de principe, examiner plutôt comment, à titre de by-products d'un mode de production, la psychose comme fait clinique prolonge le lien social. -Non pas cependant que la psychose soit une conséquence d'un ordre social: mais le lien social et la folie sont la même chose. On ne saurait en aucune façon présenter une explication "sociologique" du fait de la maladie mentale. Mais inversement il y a continuité de causation entre ces deux faits de structure.

(I) On y reconnaît l'abolition socratique, quifait place par ce moyem à ta erôtika, le savoir de l'amour. Cf. G.T.: Topologie du Retour.

L'objection deleuzienne faite à l'analyse, de ne pas discerner la continuité entre folie et fait politique est donc parfaitement exacte et ne doit pas être réfutée. C'est précisément son exactitude qui la rend abjecte. -Ce qui caractérise le discours analytique, c'est eneffet d'opérer "théoriquement" et pratiquement, l'obstacle fait à cette continuité, pour autant que, en nommant le symptôme, en reprenant dans l'acte le dire-non par quoi celui-ci opère un effet de sujet, un événement des lois de la parole, il s'oppose absolument à cette continuité de la déraison, et en dénonce les suites. Le discours andytique fait certainement obstacle au lien social, -et c'est bien ce qui en lui, gêne: qu'il dise et opère en acte le fait du sujet, lequel est rejeté du lien social.

Le lien social ne produit pas la psychose; la psychose comme fait clinique n'explique pas le lien social. Mais la causation de ces deux termes les met en continuité parfaite, sur le fond d'une forclusion originante de ce lien.

Il s'agit alors d'expliquer ce qui identifie personnalité et paranoïa, ce qu'on tente maintenant.

NOTE: On reconnaîtra dans tout ceci une reprise du problème de la connaissance paranoïaque, terme introduit par J. Lacan, et dont on ne peut que regretter l'abandon. Sans doute fallait-il qu'il en soit ainsi pour permettre une élaboration de la doctrine du symbolique. Ce que je me propose, c'est la reprise de ce problème moyennant une telle position du symbolique, à partir de la question de la forclusion. C'est ainsi que je lirais quant à moi notre article sur le Réel et l'Acte Sexuel. Cette reprise ne peut se faire, on l'a montré, que moyennant une généralisation du concept de forclusion, qui permet de rendre compte du fait psychotique en des termes qui devraient lever l'aporie de savoir si la forclusion est ou non de l'ordre du "négatif" (ausens kantien d'une négation réelle). On y gagne d'en fonder également la théorie du discours comme fait de structure du lien social.

LA PERSONNALITÉ, PARANOIAQUE

(La première avancée freudienne)

J'ai résolu, on le sait, de ne rien dire ici de ce qui fonde le discours, dans son rapport à une forclusion constituante, estimant en avoir assez dit là-dessus ailleurs.

Il me reste donc à établir ce qu'il faut entendre par la personnalité, si nous devons penser qu'elle soit paranoïa. Quant à la médiation qui lierait de là, la structure forclusive du fait social à la personnalité, je laisse au soin d'un autre travail d'en opérer la déduction, moyennant ces deux termes.

On a, dans un séminaire, souligné l'occurrence, dans les premiers écrits de Freud, des termes de forclusion (Verwerfung), et de défense. Que toute la première théorie freudienne des psychonévroses soit ordonnée à ce concept de défense, voilà qui donne à penser. Une tentation serait bien sûr de nous laisser glisser vers une théorie de la défense contre la pulsion, dont s'origine une théorie du moi fort. C'est justement là l'accent qu'il nous faut éviter si nous voulons redonner vigueur à cette première interrogation de Freud.

Qu'est-ce donc qui lie défense et fonclusion ?

Nous ne pouvons le discerner que si nous posons que le style de cettedéfense est projectif. La défense est projection. Mais de quoi, vers quoi ?

Ici il nous faut faire ce pas de dire que <u>ce qui est rejeté l'est dans le dehors.</u> Autrement dit, il nous faut poser que, si quelque chose s'ordonne d'un champ homéostatique du plaisir où existerait l'être parlant, ce à quoi il existe est le lieu d'un rejet, de ce qui précisément fait trou dans le champ du plaisir, comme ce qui le subvertit de son irruption. Telle

est la première opération du sujet: la constitution, dans le coup de dés originant de la causation signifiante, d'un effet de rejet, -qui, d'être ce à quoi l'ordre Sª existe comme à son manque, en devient la cause, et pour tout dire la Chose qui manque à ses effets d'inscription. Que, de l'effet de manque de la Chose, nous puissions dire le mode subjectif comme insatisfaction, voire comme impossible, est secondaire en tout sens du terme, et ne fait que signifier que le réel est ce qui fait défaut à l'inscription Sª. La raison structurale de ce coup de dés inaugurant, nous la taisons cependant, pour ne relever que ce qui nous importe: le réel, c'est le rejeté . Il n'est de réel que de l'effet d'une expulsion hors du champ du Sª. Nous avançons que cette expulsion est l'essence de la forclusion.

Qu'on nous passe d'avoir à répondre à la question qui ici vient: de savoir en conséquence ce que signifierait la forclusion du Nom du Père ? Faudrait-il dire que l'expulsion porte sur un Sª ? La solution en est indiquée ailleurs.

Que l'on entende bien ce que j'avance: le concept freudien d'expulsion (en tant que constituante du réel comme le Dehors du principe du plaisir) est un travail forclusif.

Mais cette forclusion n'est pas une projection, fait important. La projection défensive est ce qui résulte quant au sujet de l'effet du travail forclusif. Là est la nuance essentielle qu'il nous faut entendre.

Qu'est-ce donc que la projection ? C'est la structure de "soufflage" qui est la modalité subjective résultant de l'opération constituante du réel; autrement dit la personnalité.la projection n'opère en effet pas tant sur qqch. (l'autre par exemple) qu'elle n'indique l'effet de distension objectivante à quoi s'ordonne l'effet du Sª, par l'expulsion dans le réel, de la Chose. La détermination de cet effet, peut se cerner de trois caractères: spatialisation, objectivation, déréalisation. Par l'effet d'expulsion de la Chose, le champ du plaisir est réalisé comme l'extérieur.Chose

étrange, le rejet dans le réel en vient à constituer comme l'extérieur ce qui opère ce rejet. Mais extérieur à quoi ? -Asoi-même précisément. La projection du principe du plaisir ne désigne pas d'abord un rapport pris du transport du dedans vers le dehors, mais l'autodispersion qui confère au principe du plaisir sa dimension d'automaton . Bref, de cet effet constituant du champ du plaisir, celui-ci en devient quasi-identique à la réalité, et la structure de cette réalité, est celle d'un espacement, dont la structure s'impose tant, qu'inversement tout ce qui relève du symbolique en porte la marque , de n'être plus désormais qu'un certain "espacement de la lecture".

Il faut donc bien souligner que la structure du principe du plaisir est une projection. Et cette projection est le corrélat, sans y être identique, de l'expulsion constituante du Dehors comme réel.

Quant à la défense, elle n'est elle-même que le corrélat dont nous n'établirons pas ici la complexe structure, de ce que l'expulsion dans le Dehors, de la Chose, est maintenue subjectivement comme "représentation incompatible" (unverträglich), le terme freudien de représentation s'avérant d'ailleurs inadéquat. Ce qui est incompatible, c'est le réel. Et la défense ne fait que désigner l'insistance différante par quoi le principe du plaisir comme automaton s'ordonne, mais dans un ordre de substitution, auréel comme inassumable. -De savoir si ici, cette perspective de la défense est bien correcte, est dès lors secondaire, au regard de la situation topologique que nous devons conférer à ce terme dans l'articulation du registre Sª au réel qui en fait le manque.

Défense, projection, rejet (Verwerfung), sont donc les trois termes nodaux de la première théorie freudienne.

Ce qu'on appelle la "personnalité", n'est que le bouclage, dans les termes du narcissisme, de la structure projective du registre du plaisir. Toute "personnalité" comporte donc en son coeur un rejet dont elle se constitue comme l'entour objectivant. Toute personnalité est projection, elle

est l'éclatement dans l'Extérieur (sous la forme particularisée de l'image du semblable à quoi elle est identique de ce fait) de cette outre indéfiniment gonflée du champ du S^{a}, dont l'ampleur n'a d'égale que l'ignorance du réel qui le constitue comme champ de la connaissance. Que le réel, là, fasse irruption, voilà l'impossible, si ce n'est au prix de l'étrangeté,-ou du symptôme(I). Le symptôme est le retour du réel, dont la question de ce fait se pose de quelles conditions le rendent possible, si la subversion de l'homéostase S^{a} ne peut être intégrale ? -Mais ceci nous suffit au moins à bien marquer ce que le symptôme et la personnalité ont d'antagonique: si le symptôme est le retour du réel, la personnalité se définit de son expulsion comme Dehors.

Dès lors, quoi de la paranoïa ? Mais avons-nous même besoin d'en tenter la déduction ? Ne voit-on pas qu'à reprendre le problème à l'envers, nous gagnons à tout coup ? -Si posant en effet que la personnalité, c'est la paranoïa, il ne nous reste plus qu'à déduire à quelles conditions il peut y avoir autre chose que de la paranoïa, i.e. le sinthome.

Comme préliminaire toutefois à ce travail, balayons une objection possible. La paranoïa est un fait clinique déterminé; la personnalité en est un autre. Comment les nouer, et, pour forcer les choses quant à la théorie, comment pouvons-nous identifier ce qui de prime abord est à situer comme rejet du Nom du Père (la psychose), et ce qui semble, par le fait de se maintenir comme ordre social, ne pas en procéder ? Autrement dit, tout rejet constituant du réel est-il ordonné à un rejet du Nom du Père ? Cette solution, pour tentante qu'elle soit, doit être refusée. Et si en effet, nous pouvons bien conclure que la personnalité procède du rejet des lois de la parole dans le lien social, nous ne pouvons pourtant pas identifier ces deux types de rejet. Comment donc les distinguer ?

Ici encore, force nous est de retourner la question, selon notre démarche. Le problème n'est en effet pas de savoir s'il y a un rejet du Nom du Père. Il s'agit inversement d'en venir à concevoir la forclusion

---

(I) Il est de ce fait inadéquat de parler de symptôme psychotique: il n'y a pas là l'ordre du sujet.

dans la psychose comme le manque de son opération. Le Nom du Père n'est pas dans la psychose, quelque chose qui, ayant été là, en aurait été exclu; mais l'opération de l'arrêt constituant du lieu du sujet, est ce qui a fait défaut. A proprement parler, il est donc inexact de parler de forclusion du Nom du Père. Il vaudrait mieux articuler ainsi la question: tout discours s'ordonne à un rejet constituant du réel, mais le Nom du Père qui modalise ce rejet et y ordonne/dans/son dire-non, un sujet comme souffrance de ce premier réel, fait, dans la psychose, défaut. Le rejet de la paranoïa, (de la psychose en général), n'est donc pas une opération proprement dite(I), mais le défaut d'une marque, et le négativisme doit y être situé d'ailleurs (pourquoi pas de ce qui s'indique là d'une parlance possible ?). Ce n'est pas tant que le psychotique, de la Chose, ne veuille rien savoir, que plutôt il n'en puisse rien savoir, faute de ce principe qui, de la constituer comme lieu du retour dans le refoulement primordial, le vouerait à l'ignorance heureuse du désir de dormir. -Que le névrosé fasse, de cette Chose, sinthome, ne contrevient pas à ceci: n'est-ce pas précisément en tant que pour lui, la Chose fait retour, que quelque chose de la personnalité s'en abolit ?

Il n'y a donc aucun clivage de principe entre paranoïa et personnalité: la personnalité ne fait qu'exprimer la structure de rejet de l'opération signifiante pour l'être parlant; la paranoïa nous présente cette structure à l'état vif, où le dénudement du frapper signifiant aliène radicalement le sujet à l'ordre de la reconnaissance.

Dire que quelque chose s'excepte de la folie, c'est dire qu'il y a du sujet, dont le symptôme est la forme pure. Le sujet, c'est le symptôme. -La condition du symptôme, c'est le retour de la Chose. La Chose ne peut

---

(I) Faudra-t-il dire ce qu'on aura de longtemps déduit, que toute opération est o-père-ation, dans quelque père-laboration que ce soit ?

revenir que de l'effet de la nomination qui y arrête le sujet comme à sa condition. Le retour du sujet à la Chose, c'est en fait le retour au Nom du Père, principe et nom de cet arrêt. Tout symptôme n'insiste que du Nom du Père. Et le symptôme n'est reconnaissance de la Chose (comme cause qui traumatise) qu'en ceci que le Nom du Père, d'avoir permis la reconnaissance, permet que la reconnaissance fasse retour dans le symptôme.

NOTE: Je ne veux pas dissimuler que la déduction présentée ici de la défense et de la projection à partir du rejet, est insuffisante. Mais par contre, ce qui importe, c'est la <u>situation</u> de ce problème, dont on opèrera mieux ailleurs le nouement.

CE QUI RELÈVERAIT DE L'ÉGAREMENT

I- la répétition demande du nouveau, -mais elle ne l'obtient pas souvent.

D'où donc vient une telle exigence de nouveau, et d'où un tel échec ?

Nous avons préalablement montré que la répétition est fait de sujet, contestant ainsi qu'elle soit automaton.

Ceci ne peut se soutenir que de remarquer que le sujet est l'effet du signifiant, donc sujet à la parole, et que la répétition est parole à-dire, que l'andyse restitue comme telle.

2- Mais alors comment situer dans cette répétition la dimension de l'acte, en tant qu'il est ce d'où s'opère le nouveau ? Et d'où procède dans le sujet une telle exigence d'acte ? L'acte se situe d'une nomination qui fasse place à la parole. Ce qui l'exige dans le sujet, c'est que, si l'être parlant est divisé du signifiant, l'aliénation à quoi il est soumis de ce fait le contraint sans nécessité à ce qu'il y ait du dire qui déplace l'inassumable de cette division, et qui fasse événement de faille d'un sujet: c'est là le nouveau comme tel.

3- La question qui est en jeu est donc: à quelles conditions la parlerie de l'être, dont la répétition donne la structure et le témoignage, peut-elle donner lieu à un acte, au nouveau ?

4- Ceci suppose que nous éclairions au préalable ce qui peut faire obstacle à ce que ceci advienne. Nous supposons (et le sujet suppose) ,qu'il est exceptionnel qu'il y ait de l'acte. C'est même en quoi se nouent la supposition dans l'analyse, et la place de l'acte.

5- L'acte est l'acte de parole.

6- Il y a une primordiale absence de parole. Est-elle ou non à

définir comme rejet (Verwerfung) des lois de la parole ? -Quoiqu'il en soit, il est certain que la jouissance s'ordonne en divers versants, dont le dominant (en tout sens du terme), est que ces lois ne s'y donnent pas: tel est le lien social, le fait du maître, etc., qui sont ence défaut, équivalents au moins au fait de la folie.

L'importance de la folie, pour nous qui cherchons à faire événement du dire, vient précisément du problème qu'elle ne nous pose pas, et qui est de savoir à quelles conditions, (au sens kantien de cette formule), il peut y avoir du nouveau. Nous répondons que c'est le Nom du Père. Cette importance cruciale de la folie n'est donc que relative à notre acte. Il n'y a pas de malaise de la civilisation. L'absence d'un tel malaise est au contraire frappante. Et c'est pour autant que, suivant Freud, dans le particulier de notre position, nous nommons ici quelque chose que, de ce fait, nous portons au symptôme, qu'un tel malaise en vient à exister.

7- Or, avançons ici sans plus que la condition de possibilité du nouveau, (de l'acte), se trouve pour nous s'indiquer dans ce qui tout à la fois fait obstacle à cette absence des lois de la parole, et crée un nouveau: le symptôme. Le symptôme, est la formation dont l'hystérique, dans le premier mensonge du geste de séduction mis au compte du père, invente en fiction la condition du nouveau.

8- D'où les questions suivantes:

-En quoi l'obstacle fait du symptôme au lien social permet-il que du nouveau soit créé ?

-En quoi le Nom du Père est-il la condition nécessaire d'une telle création comme d'un tel obstacle ?

9- A ceci l'analyse répond de la nomination. L'analyse précisément dit le Nom du Père comme cause du malaise. Ce que le symptôme présente en ressource de fiction, ce n'est pas que l'analyse l'invente, mais osons dire qu'elle le construit.

Ou mieux encore, que, opérant une nomination: du père comme cause,

elle permet que soit construit quelque chose qui démontre dans l'opération du Nom le corrélat de l'acte (du nouveau).

IO- Ce à quoi l'analyse donne cours, c'est à la possibilité qu'advienne en retour de cette nomination, un acte de parole, une place faite au sujet. En nommant, en construisant, l'analyse fait place en retour à l'acte de dire.

II- Il convient alors d'interroger:

-Ce que c'est que la nomination du père (où le génitif ne sera pas décidé, bien que ses deux versants doivent absolument être distingués).

-Ce que c'est que la construction freudienne, et pourquoi il n'est de nouveau possible que d'une telle construction. Ce qui est construit, est-ce le Nom du Père ?

I2- Ici se désigne comme voie où résoudre ces questions, le travail du transfert, en tant qu'il crée du nouveau dans l'acte du dire; et l'acte analytique, comme opéré pour le sujet, du retour de la nomination.

I3- Restera la question ici insistante: pourquoi est-il si difficile au parlêtre d'opérer la faille du dire, si c'est justement là ce qui permet que la souffrance de la division en soit de quelque manière relevée?

—

UN CARTEL SUR L'IDENTIFICATION

Ce cartel fut constitué d'un des sous-groupes d'une réunion plus large dirigée par J.D.Nasio en 1976-77. On y a travaillé divers thèmes, dont en partiwulier, l'Identification. Les participants furent Liliane Ickowicz-Zolti, Marie-Claude Laporte-Thomas, Marie-Françoise Laval, Clara Picaud, Liliane Sainsaulieu, Gérôme Taillandier, Alice Cherki; J.D.Nasio contribuant parfois au travail.

Il faut dire que la présente note est purement personnelle et n'entend représenter ni les problèmes débattus dans le cartel, ni les positions d'aucun(e) autre participant(e).

GEROME TAILLANDIER

L'IDENTIFICATION ET SA JOUISSANCE

(A partir du 5 Mars 58). La jouissance s'entend en plusieurs sens. D'une part elle désigne l'horizon d'annulation du sujet, où l'opération du sujet comme seconde mort dans les effets du Sª, fait son vrai retour comme retour au Rien que le Sª a introduit en lui, de le faire être de faille.

Mais de plus, il faut l'entendre en un autre sens: comme l'indique sa résonance dans lalangue, elle joue de la joie. En quoi est-elle donc jóie ? Quelle est donc la joie de s'annuler qui s'indique dans sa limite dans la Schadenfreude ? Mais en-deçà, disons que jouissance veut dire: que la dimension du destin que le Sª apporte dans l'être, celui-ci en jouit en en faisant son affaire. Faire son affaire du Sª: l'automomie au sens de Kant, c'est l'assomption de la division du sujet dans le lien interhumain de la comédie. La comédie est le jeu proprement humain en ceci qu'elle est la reprise par le sujet, de ce qui le divise comme destin. C'est pourquoi la comédie est l'issue de l'éthique, elle en fait le mode propre.

Ainsi dans la comédie, le sujet mange son être-l'a: il incorpore en communauté humaine (en lien social) la dimension forclusive qui l'a jeté là (Geworfenheit) dans les effets du Sª. Cette reprise comme incorporation de la division originelle, est la première identification; donnant le secret des autres, comme jouissance du Sª.

Dans l'identification, le sujet jouit du Sª.

Savoir si c'est là la seule jouissance; ou s'il n'est de jouissance que de l'identification: on verra plus avant à le discriminer.

Savoir comment on jouit du Sª dans d'autres identifications, c'est ce qu'il faudra délinéer.

Il est inexact de parler d'identification du sujet, mais on doit parler d'identification au Sª. Cette remarque a son poids et sa conséquence . Ce n'est pas que quelque chose est identifié: mesuré, voire adégalisé. Mais un sujet s'identifie-à. Cette nuance est essentielle en ceci que cette identification est répétitive, qu'elle n'existe que de son échec. C'est dans la mesure même de la discordance introduite par le Sª dans l'être, que l'identification-à supplée à cette discordance en l'introduisant comme reprise des conditions de la division inaugurale, dans le dire (et d'abord dans le dire-non du père: la métaphore paternelle).

L'identification au Sª est la condition d'opération du stade du miroir comme "formateur" du Je. Elle autorise qu'advienne le dire-non second du désirant.

Qu'est-ce donc que l'exigence de l'Un qu'elle manifeste ? Pourquoi l'Un est-il le Bien du sujet ? A vrai dire tout ceci tient à ce fort peu: d'une route étroite où se maintienne qu'il y ait du dire assez fermement pou que l'insistance du sujet ait un sens. Tel est le seul sens de l'Un: faire balise à l'existence au Sª comme raison donnée dans le dire. L'Un donne sens au sujet, rien de plus. C'est pourquoi dire qu'il y a de l'Un suffit, sans en conclure qu'il n'y a que l'Un. Le reste est livré au silence et à la Dispersion.

La division du sujet n'est donc pas résolue par l'identification: elle est introduite dans le dire possible. Tel est le sens et du NdP en P et I, et du phallus en $-\varphi$ dans le schéma £. Ce dont il s'agit, n'est pas tant que le désir ait à être signifié dans la demande, que plutôt, il y ait du désirant.

Que secondement le désirant ait à se retrouver comme dire-non à partir du dire-non du père, c'est ce qui fonde le clivage instaurant de l'idéal du moi.

Dans l'identification, le sujet porte à plus d'un titre , le masque du désir de l'Autre, comme Sª: c'est pour s'opérer comme désirant, à partir de ce dire. Dans l'identification, le sujet sub-porte la marque de ce qui fut dit, ou ne fut pas dit, d'où il procède comme réel : être-là. Mais

c'est pour en venir, à partir de ceci, à dire ce qu'il en est de lui-même comme désirant. Tâche impossible si le désir reste en travers. Mais pas moins nécessaire: l'identification supplée à l'impossible à dire. Que de là le désirant n'existe que selon les voies de ce masque, c'est ce dont l'expérience donne les variations sur ce thème unique.

Le sujet jouit (reprend à dire) du Sª: il s'opère comme lieu d'abolition dans son désir à partir du point où il est, comme reel, rejeté du Sª, et d'abord du manque-à-dire du désir inaugural de l'Autre.

Comment le désir suit cette musique selon les voies de l'amour, on ne le déduira pas ici.

Est-ce tout dire ? Il n'en est rien. Ce qui importe est de savoir où le sujet se fixe comme désir dans cette mascarade. Il se fixe comme dire dans la castration, soit en tant que tâche du dire de cette division. En quoi la castration fait-elle séparation à l'endroit des identifications, c'est un problème à sonder.

En quoi corrélativement la première identification comme inaugurante du sujet dans le dire, fait-elle l'envers de la castration d'où celle-ci peut procéder; et en quoi donc elle doit nous permettre de penser le clivage, dans le sujet, du réel du "corps propre" et de l'identification au phallus, c'est encore une autre tâche qu'il faudra définir.

le 30-10-76.